Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Ueber den

Willen in der Natur.

Eine

Erörterung der Beſtätigungen,

welche

die Philoſophie des Verfaſſers, ſeit ihrem Auftreten,

durch die

empiriſchen Wiſſenſchaften

erhalten hat,

von

Arthur Schopenhauer.

Τοιαῦτ' ἐμοῦ λόγοισιν ἐξηγουμένου,
Οὐκ ἠξίωσαν οὐδὲ προσβλέψαι τὸ πᾶν·
Ἀλλ' ἐκδιδάσκει πάνθ' ὁ γηράσκων χρόνος.
Aesch.

Frankfurt am Main,
Verlag von Siegmund Schmerber.
1836.

26783 e. 3

Digitized by Google

BODLEIAN LIBRARY
4 - FEB. 8 9
OXFORD

Digitized by Google

Einleitung.

Ich breche ein ſiebenzehnjähriges Schweigen *), um den Wenigen, welche, der Zeit vorgreifend, meiner Philoſophie ihre Aufmerkſamkeit geſchenkt haben, einige Beſtätigungen nachzuweiſen, die ſolche von unbefangenen, mit ihr unbekannten Empirikern erhalten hat, deren auf bloße Erfahrungserkenntniß gerichteter Weg an ſeinem Endpunkt ſie eben das entdecken ließ, was meine Lehre als das Metaphyſiſche, aus welchem die Erfahrung überhaupt zu erklären ſei, aufgeſtellt hat. Dieſer Umſtand iſt um ſo ermuthigender, als er mein Syſtem vor allen bisherigen auszeichnet, indem dieſe ſämmtlich, ſelbſt das neueſte von Kant nicht ausgenommen, noch eine weite Kluft laſſen zwiſchen ihren Reſultaten und der Erfahrung, und gar viel fehlt, daß ſie bis unmittelbar

*) Für eine Unterbrechung deſſelben kann es nicht gelten, daß ich meine 1816 erſchienene Abhandlung über die Farben im J. 1830, zum Nutzen der Ausländer, lateiniſch wiederholt und dem 3ten Bande der Scriptores ophthalmologici minores, edente J. Radio, einverleibt habe. Dies aber iſt das Einzige, was ich ſeit Ende 1818, wo die „Welt als Wille und Vorſtellung" erſchien, zum Druck gegeben habe.

Digitized by Google

zu dieſer herabgingen und von ihr berührt würden. Meine Metaphyſik bewährt ſich dadurch als die einzige, welche wirklich einen gemeinſchaftlichen Gränzpunkt mit den phyſiſchen Wiſſenſchaften hat, einen Punkt, bis zu welchem jene aus eigenen Mitteln ihr entgegenkommen, ſo daß ſie wirklich ſich an ſie ſchließen und mit ihr übereinſtimmen: und zwar wird dieſes hier nicht dadurch zu Wege gebracht, daß man die empiriſchen Wiſſenſchaften nach der Metaphyſik dreht und zwängt, noch dadurch, daß dieſe zum voraus heimlich aus jenen abſtrahirt war und nun, nach Schellingiſcher Manier, a priori findet, was ſie a posteriori gelernt hatte; ſondern von ſelbſt und ohne Verabredung treffen beide an demſelben Punkt zuſammen. Daher ſchwebt mein Syſtem nicht, wie alle bisherigen, in der Luft, hoch über aller Realität und Erfahrung, ſondern geht herab bis zu dieſem feſten Boden der Wirklichkeit, wo die phyſiſchen Wiſſenſchaften den Lernenden wieder aufnehmen.

Die nun hier anzuführenden fremden und empiriſchen Beſtätigungen betreffen ſämmtlich den Kern und Hauptpunkt meiner Lehre, die eigentliche Metaphyſik derſelben, alſo jene paradoxe Grundwahrheit, daß das, was Kant als das Ding an ſich der bloßen Erſcheinung, von mir entſchiedener Vorſtellung genannt, entgegen ſetzte und für ſchlechthin unerkennbar hielt, daß, ſage ich, dieſes Ding an ſich, dieſes Subſtrat aller Erſcheinungen, mithin der ganzen Natur, nichts anderes iſt als jenes uns unmittelbar Bekannte und ſehr genau Vertraute, was wir im Innern unſeres eigenen Selbſt als Willen finden; daß demnach dieſer Wille, weit davon entfernt, wie alle bisherigen Philoſophen annahmen, von der Erkenntniß unzertrennlich,

Digitized by Google

ja ein bloßes Reſultat derſelben zu ſeyn, von dieſer, die ganz ſekundär und ſpätern Urſprungs iſt, grundverſchieden und völlig unabhängig iſt, folglich auch ohne ſie beſtehn und ſich äußern kann, welches in der geſammten Natur, von der thieriſchen abwärts, wirklich der Fall iſt: ja, daß dieſer Wille, als das alleinige Ding an ſich, das allein wahrhaft Reale, allein Urſprüngliche und Metaphyſiſche, in einer Welt, wo alles Uebrige nur Erſcheinung, d. h. bloße Vorſtellung, iſt, jedem Dinge, was immer es auch ſeyn mag, die Kraft verleiht, vermöge deren es daſeyn und wirken kann: daß demnach nicht allein die willkührlichen Aktionen thieriſcher Weſen, ſondern auch das organiſche Getriebe ihres belebten Leibes, ſogar die Geſtalt und Beſchaffenheit deſſelben, ferner auch die Vegetation der Pflanzen und endlich ſelbſt im unorganiſchen Reich die Kryſtalliſation und überhaupt jede urſprüngliche Kraft, die ſich in phyſiſchen und chemiſchen Erſcheinungen manifeſtirt, ja die Schwere ſelbſt, — an ſich und außer der Erſcheinung, welches bloß heißt außer unſerm Kopf und ſeiner Vorſtellung, geradezu identiſch ſind mit dem, was wir in uns ſelbſt als Willen finden, von welchem Willen wir die unmittelbarſte und intimſte Kenntniß haben, die überhaupt möglich iſt: daß ferner die einzelnen Aeußerungen dieſes Willens in Bewegung geſetzt werden bei erkennenden, d. h. thieriſchen Weſen durch Motive, aber nicht minder im organiſchen Leben des Thieres und der Pflanze durch Reize, bei Unorganiſchen endlich durch bloße Urſachen im engſten Sinn des Worts; welche Verſchiedenheit bloß die Erſcheinung betrifft: daß hingegen die Erkenntniß und ihr Subſtrat, der Intellekt, ein vom Willen gänzlich verſchiedenes, bloß ſekundäres, nur die

Digitized by Google

höhern Stufen der Objektivation des Willens begleitendes Phänomen ſey, ihm ſelbſt unweſentlich, von ſeiner Erſcheinung im thieriſchen Organismus abhängig, daher phyſiſch, nicht metaphyſiſch, wie er ſelbſt: daß folglich nie von Abweſenheit der Erkenntniß geſchloſſen werden kann auf Abweſenheit des Willens; vielmehr dieſer ſich auch in allen Erſcheinungen der erkenntnißloſen, ſowohl der vegetabiliſchen als der unorganiſchen Natur nachweiſen läßt: alſo nicht, wie man bisher ohne Ausnahme annahm, Wille durch Erkenntniß bedingt ſei; wiewohl Erkenntniß durch Wille.

Und dieſe, auch noch jetzt ſo parador klingende Grundwahrheit meiner Lehre iſt es, welche, in allen ihren Hauptpunkten, von den empiriſchen, aller Metaphyſik möglichſt aus dem Wege gehenden Wiſſenſchaften, eben ſo viele, durch die Gewalt der Wahrheit abgenöthigte, aber, als von ſolcher Seite kommend, höchſt überraſchende Beſtätigungen erhalten hat: und zwar ſind dieſe erſt nach dem Erſcheinen meines Werks, jedoch völlig unabhängig von demſelben, im Lauf vieler Jahre, ans Licht getreten. Daß nun gerade dieſes Grunddogma meiner Lehre es iſt, dem jene Beſtätigungen geworden ſind, iſt in zwiefacher Hinſicht vortheilhaft: nämlich theils, weil daſſelbe der alle übrigen Theile meiner Philoſophie bedingende Hauptgedanke iſt; theils, weil nur ihm die Beſtätigungen aus fremden, von der Philoſophie ganz unabhängigen Wiſſenſchaften zufließeu konnten. Denn zwar haben auch zu den übrigen Theilen meiner Lehre, dem ethiſchen, äſthetiſchen und dianoiologiſchen, die ſeitdem unter beſtändiger Beſchäftigung mit ihr mir verſtrichenen ſiebenzehn Jahre zahlreiche Belege gebracht; allein dieſe treten, ihrer Natur nach, vom Boden der

Wirklichkeit, dem ſie entſproſſen, unmittelbar auf den der Philoſophie ſelbſt: deshalb können ſie nicht den Charakter eines fremden Zeugniſſes tragen und, weil von mir ſelbſt aufgefaßt, nicht ſo unabweisbar, unzweideutig und ſchlagend ſeyn, wie jene, die eigentliche Metaphyſik betreffenden, als welche zunächſt von dem Korrelat dieſer, der Phyſik (dies Wort im weiten Sinn der Alten genommen), geliefert werden. Die Phyſik nämlich, alſo Naturwiſſenſchaft überhaupt, muß, indem ſie ihre eigenen Wege verfolgt, in allen ihren Zweigen, zuletzt auf einen Punkt kommen, bei dem ihre Erklärungen zu Ende ſind: dieſer eben iſt das Metaphyſiſche, welches ſie nur als ihre Gränze, darüber ſie nicht hinaus kann, wahrnimmt, dabei ſtehn bleibt und nunmehr ihren Gegenſtand der Metaphyſik überläßt. Dieſes ihr Unzugängliche und Unbekannte, bei dem ihre Forſchungen enden und welches nachher ihre Erklärungen als das Gegebene vorausſetzen, pflegt ſie zu bezeichnen mit Ausdrücken wie Naturkraft, Lebenskraft, Bildungstrieb u. dgl. welche nicht mehr ſagen als x. y. z. Wenn nun aber in einzelnen günſtigen Fällen, es beſonders ſcharfſichtigen und aufmerkſamen Forſchern im Gebiet der Naturwiſſenſchaft glückt, durch dieſen daſſelbe abgränzenden Vorhang gleichſam einen verſtohlenen Blick zu werfen, die Gränze nicht bloß als ſolche zu fühlen, ſondern auch noch ihre Beſchaffenheit einigermaaßen wahrzunehmen und dergeſtalt ſogar in das jenſeit derſelben liegende Gebiet der Metaphyſik hinüberzuſpähen, und die nun ſo begünſtigte Phyſik bezeichnet jetzt die ſolchermaaßen explorirte Gränze geradezu und ausdrücklich als dasjenige, welches ein ihr zur Zeit völlig unbekanntes, ſeine Gründe aus einem ganz andern Gebiet nehmendes

metaphyſiſches Syſtem aufgeſtellt hat als das wahre innere Weſen und letzte Princip aller Dinge, welche es ſeinerſeits außerdem nur als Erſcheinungen, d. i. Vorſtellungen, anerkennt; — da muß doch wahrlich den beiderſeitigen verſchiedenartigen Forſchern zu Muthe werden wie den Bergleuten, welche, im Schooß der Erde, zwei Stollen, von zwei weit von einander entfernten Punkten aus, gegen einander führen und, nachdem ſie beiderſeits lange, im unterirdiſchen Dunkel, auf Kompaß und Libelle allein vertrauend, gearbeitet haben, endlich die lang erſehnte Freude erleben, die gegenſeitigen Hammerſchläge zu vernehmen. Denn jene Forſcher erkennen jetzt, daß ſie den ſo lange vergeblich geſuchten Berührungspunkt zwiſchen Phyſik und Metaphyſik, die, wie Himmel und Erde, nie zuſammenſtoßen wollten, erreicht haben, die Verſöhnung beider Wiſſenſchaften eingeleitet und ihr Verknüpfungspunkt gefunden iſt. Das philoſophiſche Syſtem aber, welches dieſen Triumph erlebt, erhält dadurch einen ſo ſtarken und genügenden äußern Beweis ſeiner Wahrheit und Richtigkeit, daß kein größerer möglich iſt. Im Vergleich mit einer ſolchen Beſtätigung, die für eine Rechnungsprobe gelten kann, iſt die Theilnahme oder Nichttheilnahme einer Zeitperiode von gar keinem Belang, am allerwenigſten aber wenn man betrachtet, worauf ſolche Theilnahme unterdeſſen gerichtet geweſen und es findet — wie das ſeit Kant Geleiſtete. Ueber dieſes während der letzten vierzig Jahre in Deutſchland unter dem Namen der Philoſophie getriebene Spiel fangen nachgerade an dem Publiko die Augen aufzugehn und werden es immer weiter: die Zeit der Abrechnung iſt gekommen, und es wird ſehn, ob durch das endloſe Schreiben und Streiten

ſeit Kant irgend eine Wahrheit zu Tage gefördert iſt. Dies überhebt mich der Nothwendigkeit hier unwürdige Gegenſtände zu erörtern; zumal da was mein Zweck erfordert kürzer und angenehmer durch eine Anekdote geleiſtet werden kann: Als Dante, im Karneval, ſich ins Maskengewühl verloren hatte und der Herzog von Medici ihn aufzuſuchen befahl; zweifelten die damit Beauftragten an der Möglichkeit, ihn, der auch maskirt war, herauszufinden: weshalb der Herzog ihnen eine Frage aufgab, die ſie jeder dem Dante irgend ähnlich ſehenden Maske zurufen ſollten. Die Frage war: „wer kennt das Gute?“ Nachdem ſie auf ſelbige viele alberne Antworten erhalten hatten, gab endlich eine Maske dieſe: „Wer das Schlechte kennt.“ Daran erkannten ſie den Dante. *) Womit hier ſoviel geſagt ſeyn ſoll, daß ich keine Urſache gefunden habe, mich durch das Ausbleiben der Theilnahme meiner Zeitgenoſſen entmuthigen zu laſſen, weil ich zugleich vor Augen hatte, worauf ſolche gerichtet geweſen. Wer die Einzelnen waren, wird die Nachwelt an ihren Werken ſehn; an der Aufnahme, die dieſen geworden, aber nur, wer die Zeitgenoſſen. Auf den Namen der Philoſophie der gegenwärtigen Zeit, welchen man den ſo ergötzlichen Adepten der Hegelſchen Myſtifikation hat ſtreitig machen wollen, macht meine Lehre durchaus keinen Anſpruch, aber wohl auf den der Philoſophie der kommenden Zeit, jener Zeit, die nicht mehr an ſinnleerem Wortkram, hohlen Phraſen und ſpielenden Parallelismen ihr Genüge finden, ſondern realen Inhalt und ernſtliche Aufſchlüſſe von der

*) Baltazar Gracian, el Criticon, III, 11. der den Anachronismus vertreten mag.

Philoſophie verlangen, dagegen aber auch ſie verſchonen wird mit der ungerechten und ungereimten Forderung, daß ſie eine Paraphraſe der jedesmaligen Landesreligion ſeyn müſſe.*) Bis dieſe Zeit gekommen, mag das philoſophiſche Publikum ſeine Aufmerkſamkeit und Theilnahme wie bisher verwenden. Wie bisher werde auch fernerhin neben Kant, — dieſem der Natur nur Ein

*) „Denn es iſt ſehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuſchreiben, auf welche Seite ſie nothwendig ausfallen müſſe." Kant, Krit. d. rein. Vern. S. 775. 5te Ausg. — Traurig, in einer ſo tief geſunkenen Zeit zu leben, daß eine ſolche ſich von ſelbſt verſtehende Wahrheit noch erſt durch die Autorität eines großen Mannes beglaubigt werden muß. Lächerlich aber iſt es, wenn von einer Philoſophie an der Kette große Dinge erwartet werden, und vollends beluſtigend zu ſehn, wenn dieſe mit feierlichem Ernſt ſich anſchickt ſolche zu leiſten, während Jeder der langen Rede kurzen Sinn zum voraus weiß. Die Scharfſichtigeren aber wollen meiſtens unter dem Mantel der Philoſophie die darin verkappte Theologie erkannt haben, die das Wort führe und den wahrheitsdurſtigen Schüler auf ihre Weiſe belehre: welches denn an eine beliebte Scene des großen Dichters erinnert. Jedoch Andre, deren Blick noch tiefer eingedrungen ſeyn will, behaupten, daß was in jenem Mantel ſtecke ſo wenig die Theologie als die Philoſophie ſei, ſondern bloß ein armer Schlucker, der, indem er mit feierlichſter Miene und tiefem Ernſt die hohe, hehre Wahrheit zu ſuchen vorgiebt, in der That nichts weiter ſuche, als ein Stück Brod für ſich und dereinſtige junge Familie, was er freilich auf andern Wegen mit weniger Mühe und mehr Ehre erreichen könnte, inzwiſchen um dieſen Preis erbötig iſt, was nur verlangt wird, nöthigenfalls ſogar den Teufel und ſeine Großmutter a priori zu deduciren, ja, wenn es ſeyn muß, intellektual anzuſchauen: — wo denn allerdings durch den Kontraſt der Höhe des vorgeblichen mit der Niedrigkeit des wirklichen Zwecks die Wirkung des Hochkomiſchen in ſeltenem Grade erreicht wird, nichtsdeſtoweniger aber es wünſchenswerth bleibt, daß der reine, heilige Boden der Philoſophie von ſolchen Gewerbsleuten, wie weiland der Tempel zu Jeruſalem von den Verkäufern und Wechslern, geſäubert werde.

Digitized by Google

Mal gelungenen großen Geiſte, der ſeine eigenen Tiefen beleuchtet hat, — jedesmal und obligat, nämlich als eben noch ſo Einer, — Fichte genannt; ohne daß auch nur eine Stimme dazwiſchen riefe: Ἡρακλῆς καὶ πίθηκος! — Wie bisher ſei auch fernerhin Hegels Philoſophie des abſoluten Unſinns (davon $^3/_4$ baar und $^1/_4$ in korrupten Einfällen) unergrüudlich tiefe Weisheit; ohne daß Shakſpeare's Wort such stuff as madmen tongue and brain not zum Motto ſeiner Schriften vorgeſchlagen werde und zum Vignetten-Emblem derſelben ein Tintenfiſch, der eine Wolke von Finſterniß um ſich ſchafft, damit man nicht ſehe was es ſei. — Wie bisher endlich bringe auch ferner jeder Tag neue Syſteme, rein aus Worten und Phraſen zuſammengeſetzt, zum Gebrauch der Univerſitäten, nebſt einem gelehrten Jargon dazu, in welchem man Tagelang reden kann, ohne je etwas zu ſagen, und nimmer ſtöre dieſe Freude jenes Arabiſche Sprichwort: „das Klappern der Mühle höre ich wohl; aber das Mehl ſehe ich nicht." — Denn alles dieſes iſt nun einmal der Zeit angemeſſen und muß ſeinen Verlauf haben; wie denn in jeder Zeitperiode etwas Analoges vorhanden iſt, welches mit mehr oder weniger Lerm die Zeitgenoſſen beſchäftigt und dann ſo gänzlich verhallt und ſo ſpurlos verſchwindet, daß die nächſte Generation nicht mehr zu ſagen weiß, was es geweſen. Die Wahrheit kann warten: denn ſie hat ein langes Leben vor ſich. Das Aechte und ernſtlich Gemeinte geht ſtets langſam ſeinen Gang und erreicht ſein Ziel: freilich faſt wie durch ein Wunder: denn bei ſeinem Auftreten wird es in der Regel kalt, ja mit Ungunſt aufgenommen, ganz aus demſelben Grunde, warum auch nachher, wenn es in voller Anerkennung und bei

Digitized by Google

der Nachwelt angelangt iſt, die unberechenbar große Mehrzahl der Menſchen es allein auf Autorität gelten läßt, um ſich nicht zu kompromittiren, die Zahl der aufrichtigen Schätzer aber immer noch faſt ſo klein bleibt, wie am Anfang. Dennoch vermögen dieſe Wenigen es in Anſehn zu halten, weil ſie ſelbſt in Anſehn ſtehn. Sie reichen es nun von Hand zu Hand, über den Köpfen der unfähigen Menge einander zu, durch die Jahrhunderte. So ſchwierig iſt die Exiſtenz des beſten Erbtheils der Menſchheit. — Hingegen wenn die Wahrheit, um wahr zu ſeyn, bei denen um Erlaubniß zu bitten hätte, denen ganz andere Dinge am Herzen liegen; da könnte man freilich an ihrer Sache verzweifeln, da möchte oft ihr zum Beſcheide die Hexenloſung werden fair is foul, and foul is fair. Allein glücklicherweiſe iſt es nicht ſo: ſie hängt von keiner Gunſt oder Ungunſt ab und hat bei Niemanden um Erlaubniß zu bitten: ſie ſteht auf eigenen Füßen, die Zeit iſt ihr Bundesgenoſſe, ihre Kraft iſt unwiderſtehlich, ihr Leben unzerſtörbar.

Digitized by Google

Phyſiologie und Pathologie.

Indem ich die im Obigen angekündigten empiriſchen Beſtätigungen meiner Lehre nach den Wiſſenſchaften klaſſifizire, von denen ſie ausgegangen, und dabei als Leitfaden meiner Erörterungen den Stufengang der Natur von oben nach unten verfolge, habe ich zuerſt von einer ſehr frappanten Beſtätigung zu reden, welche in dieſen letzten Jahren meinem Hauptdogma geworden iſt durch die phyſiologiſchen und pathologiſchen Anſichten eines Veteranen der Heilkunde, des Köngl. Däniſchen Leibarztes J. D. Brandis, deſſen „Verſuch über die Lebenskraft“ (1795) ſchon von Reil mit beſonderem Lobe aufgenommen wurde. In ſeinen beiden neueſten Schriften: „Erfahrungen über die Anwendung der Kälte in Krankheiten,“ Berlin 1833, und „Noſologie und Therapie der Kacherien“ 1834, ſehen wir ihn auf die ausdrücklichſte, ja auffallendeſte Weiſe, als die Urquelle aller Lebensfunctionen einen bewußtloſen Willen aufſtellen, aus dieſem alle Vorgänge im Getriebe des Organismus, ſowohl bei krankem als bei geſundem Zuſtande, ableiten und ihn als das primum mobile des Lebens darſtellen. Ich muß dieſes durch wörtliche Anführungen aus jenen

Digitized by Google

Schriften belegen, da ſelbige höchſtens dem mediciniſchen Leſer zur Hand ſeyn könnten.

In der erſten jener beiden Schriften heißt es S. VIII.: „Das Weſen jedes lebendigen Organismus beſteht darin, das er ſein eigenes Seyn gegen den Makrokosmos möglichſt erhalten will.“ — S. X. „Nur ein lebendiges Seyn, nur ein Wille, kann in einem Organ zu derſelben Zeit ſtatt haben: iſt alſo ein kranker, mit der Einheit nicht harmonirender Wille im Hautorgan vorhanden; ſo iſt Kälte im Stande denſelben ſo lange zu unterdrücken, als ſie Wärmeerzeugung, einen normalen Willen, hervorbringen kann.“

S. 1. „Wenn wir uns überzeugen müſſen, daß bei jedem Akt des Lebens ein Beſtimmendes — ein Wille Statt haben muß, wodurch die dem ganzen Organismo zweckmäßige Bildung veranlaßt und jede Formveränderung der Theile, in Uebereinſtimmung mit der ganzen Individualität bedingt wird, und ein Zubeſtimmendes oder Bildſames u. ſ. w.“ — S. 11. „In Rückſicht des individuellen Lebens muß dem Beſtimmenden, dem organiſchen Willen, von dem Zubeſtimmenden Genüge geſchehen können, wenn derſelbe befriedigt aufhören ſoll. Selbſt bei dem erhöhten Lebensproceſſe in der Entzündung geſchieht das: ein Neues wird gebildet, das Schädliche ausgeſtoſſen; bis dahin wird mehr Zubildendes durch die Arterien zugeführt und mehr venöſes Blut wird weggeführt, bis der Endzündungsproceß vollendet und der organiſche Wille befriedigt iſt. Dieſer Wille kann aber auch ſo erregt werden, daß er nicht befriedigt werden kann. Dieſe erregende Urſache (Reiz) wirkt entweder unmittelbar auf das einzelne Organ (Gift, Kontagium) oder affizirt

das ganze Leben, wo dieſes Leben dann bald die höchſten Anſtrengungen macht, um das Schädliche wegzuſchaffen oder den organiſchen Willen umzuſtimmen und in einzelnen Theilen kritiſche Lebensthätigkeiten, Entzündnngen, erregt, oder dem unbefriedigten Willen erliegt." — S. 12. „Der nicht zu befriedigende anomale Wille wirkt auf dieſe Art den Organismum zerſtörend, wenn nicht entweder a) das ganze nach Einheit ſtrebende Leben (Tendenz zur Zweckmäßigkeit) andere zu befriedigende Lebensthätigkeiten hervorbringt (Crises et Lyses), die jenen Willen unterdrücken, und wenn ſie dieſes vollkommen zu Stande bringen, entſcheidende Kriſen (Crises completae) oder wenn ſie nur den Willen zum Theil ablenken crises incompletae heißen, oder b) ein anderer Reiz (Arznei) einen andern Willen hervorbringt, der jenen kranken unterdrückt. — Wenn wir dieſes mit dem durch Vorſtellungen uns bewußt gewordenen Willen unter eine und dieſelbe Kategorie ſetzen und uns verwahren, daß hier nicht von nähern oder entferntern Gleichniſſen die Rede ſeyn kann; ſo haben wir die Ueberzeugung, daß wir den Grundbegriff des einen, als Unbegränztes nicht theilbaren Lebens feſthalten, das im menſchlichen Körper das Haar wachſen und die erhabenſten Kombinationen von Vorſtellungen machen kann, je nachdem es ſich in verſchiedenen, mehr oder weniger begabten und geübten Organen manifeſtirt. Wir ſehen, daß der heftigſte Affekt, — unbefriedigte Wille — durch eine ſtärkere oder ſchwächere Erregung unterdrückt werden kann" u. ſ. w. — S. 14. „Die Frage, welche chemiſche Prozeſſe in dem myſteriöſen Parenchyma, dieſer Werkſtatt des vegetativen und animalen Willens, vorgehn, wodurch die Verwandlung des Serums in Blut mehr oder

minder geſchieht," u. ſ. w. — S. 18. „Die äußere Temperatur iſt eine Veranlaſſung, wonach das Beſtimmende — dieſe Tendenz, den Organismum als Einheit zu erhalten, dieſer organiſche Wille ohne Vorſtellung — ſeine Thätigkeit bald in demſelben Organ, bald in einem entfernten modifizirt. — Jede Lebensäußerung iſt aber Manifeſtation des organiſchen Willens, ſowohl kranke als geſunde: dieſer Wille beſtimmt die Vegetation. Im geſunden Zuſtande in Uebereinſtimmung mit der Einheit des Ganzen. Im kranken Zuſtande wird derſelbe — — — veranlaßt, nicht in Uebereinſtimmung mit der Einheit zu wollen. — — — Folgt die Vegetation dem geſtörten Willen, ſo wird dieſer befriedigt und wird ſo wieder der ganzen Einheit ſubordinirt, — — — Die Vegetation bringt eine andere Bildung, oder Abſonderung, Eiterung, ſeröſe Ausleerung u. ſ. w. hervor, und der kranke Wille iſt befriedigt, die vermehrte Venoſität hört auf." — S. 21. „Stört dieſer unbefriedigte organiſche Wille die Sinnesorgane, ſo entſtehen geſtörte Apperceptionen, geſtörte Vorſtellungen, Verlangen und Abſcheu, Schwindel, Delir u. ſ. w. und dieſe können geſtörten bewußten Willen, als Wahnſinn, Wuth, Tetanus, Konvulſionen u. ſ. w. erregen. In dieſem geſtörten Willen durch Vorſtellungen, Verlangen und Abſcheu, kann aber der Typhus noch am leichteſten befriedigt werden, und daraus wird es begreiflich, daß wüthender Wahnſinn oft die deutliche Kriſe typhöſer Krankheiten iſt. — Auch eine andere dem organiſchen Willen gegebene Richtung kann die Krankheit heilen. Wir haben ſolches Gegenreiz genannt. Wie im bewußten Leben, kann auch bei dieſen Gegenreizen, nicht bloß von einem räumlichen + oder — die Rede

ſeyn. Wie im bewußten Leben eine ſcheinbar geringe Apperception, das heftigſte Verlangen, Abſcheu und Willen unterdrücken kann; ſo kann oft eine ſcheinbar geringe Anſprache des organiſchen Willens den heftigſten kranken Willen unterdrücken, z. B. Geruch von ſtinkendem Aſand, gebrannten Federn u. ſ. w., hyſteriſche Krämpfe." — S. 23. „Eine plötzliche Anbringung von Kälte auf die Haut unterdrückt die Function derſelben (Erkältung), kalter Trunk den organiſchen Willen der Verdauungsorgane und vermehrt dadurch den der Haut, und bringt Transſpiration hervor; eben ſo den kranken organiſchen Willen: Kälte unterdrückt Hautausſchläge" u. ſ. w. — S. 26. „Nimmt die Kälte in dem Maaße zu, daß ſie als nachtheilig in das Gemeingefühl tritt, ſo erwacht der organiſche Wille, Wärme zu erzeugen, in demſelben Maaße kräftiger: die durch die Kälte verminderte Vegetation iſt aber nicht im Stande dieſem Willen vollkommen zu genügen," u. ſ. w. — S. 33. „Fieber iſt die Theilnahme des ganzen Lebensproceſſes an einem kranken Willen, iſt alſo das im ganzen Lebensproceß, was Entzündung in den einzelnen Organen iſt: die Anſtrengung des Lebens etwas Beſtimmtes zu bilden, um dem kranken Willen Genüge zu leiſten und das Nachtheilige zu entfernen. — Wenn dieſes gebildet wird, ſo heißt das Kriſe oder Lyſe. Die erſte Perception des Schädlichen, welches den kranken Willen veranlaßt, wirkt eben ſo auf die Individualität, als das durch die Sinne appercipirte Schädliche wirkt, ehe wir das ganze Verhältniß deſſelben zu unſerer Individualität und die Mittel es zu entfernen, zur Vorſtellung gebracht haben. Es wirkt Schrecken und ſeine Folgen, Stillſtand des Lebeproceſſes im Parenchyma

und zunächſt in dem der Außenwelt zugekehrten Theile deſſelben, in der Haut und den die ganze Individualität (den äußern Körper) bewegenden Muskeln: Schauder, Froſt, Zittern, Gliederſchmerzen u. ſ. w. Der Unterſchied zwiſchen beiden iſt: daß in letzterem Falle das Schädliche ſogleich oder nach und nach, zu deutlichen Vorſtellungen kommt, weil es durch alle Sinne mit der Individualität verglichen, dadurch ſein Verhältniß zur Individualität beſtimmt und das Mittel die Individualität dagegen zu ſichern (Nichtachten, Fliehen, Abwehren), zu einem bewußten Willen gebracht werden kann; im erſtern Falle hingegen das Schädliche nicht zum Bewußtſein gelangt, und das Leben allein (hier die Heilkraft der Natur) Anſtrengungen macht, um das Schädliche zu entfernen und dadurch den kranken Willen zu befriedigen. Dieſes darf nicht als Gleichniß angeſehn werden, ſondern iſt die wahre Darſtellung der Manifeſtation des Lebens." — — S. 58. „Immer erinnere man ſich aber, daß hier die Kälte als ein heftiges Reizmittel wirkt, um den kranken Willen zu unterdrücken oder zu mäßigen, und ſtatt ſeiner einen natürlichen Willen der allgemeinen Wärmeerzeugung zu erwecken." — S. 59. „Anders verhält es ſich mit der vermehrten Venoſität oder dem kranken animalen Willen, wenn er vom Leben erregt wird, um einen andern kranken Zuſtand im Organismo zu heben oder zu erleichtern, alſo eine Metaſtaſe iſt. Hier veranlaßt nicht eine einzelne Aufregung des Lebens von Außen (Kontagium, Miasma, Ueberreizung oder Entziehung gewohnter Reize) den kranken Willen, der bald leicht, bald ſchwer zu befriedigen, durch Gegenreize moderirt werden kann; ſondern hier iſt die Veranlaſſung bleibend. Es iſt das im unbewußten

animalen Leben, was Leidenſchaft im bewußten iſt: es iſt die Neigung des ganzen Lebens ſich einem unbefriedigten Willen hinzugeben und ihn in andern Organen zu manifeſtiren. — Wie die Leidenſchaft des Thieres mancherlei Muskelthätigkeiten erregt, Abſonderungen hervorbringt, andere Organe unthätig macht u. ſ. w. um einem unbefriedigten Willen zu genügen, ſo erregt oder unterdrückt das animal-vegetative Leben Thätigkeiten, um einen nicht befriedigten Willen zu manifeſtiren; wie die bewußte Leidenſchaft in den verſchiedenen Individuen oder den einzelnen Organen excitirend oder deprimirend ſeyn kann, ſo kann derſelbe unbefriedigte Wille in dem einen Individuo vermehrten Lebensproceß, in dem andern Unterdrückung einzelner Functionen hervorbringen; wie der lange ſchlummernde bewußte Wille durch äußere oder innere Veranlaſſung geweckt werden kann (Gedächtniß) ſo hat dieſer animal-vegetative Wille ſein Gedächniß. Ich ſah wirkliche Hydrophobie nach einer heftigen Erkältung ausbrechen, wo der unglückliche junge Mann 6—7 Jahre vorher von einem tollen Hunde gebiſſen war; ein Blutbrechen ſah ich dreimal, nach einem Zwiſchenraum von ſieben Jahren, regelmäßig zurückkehren. Alle periodiſche Krankheiten ſind nichts anderes; auch die Unfähigkeit von manchen Kontagien zum zweiten Male affizirt zu werden, iſt ein ſolches unbewußtes Gedächtniß. Dieſes iſt kein Gleichniß, ſondern es iſt die Grundidee des einen Lebens, welches in allen ſeinen Manifeſtationen nur die Einheit des Individuums darzuſtellen und zu erhalten ſtrebt." —

Aehnliche Aeußerungen findet man faſt auf jeder Seite des Buches. In der zweiten der angeführten Schriften des Herrn Brandis miſcht er die Erklärung

aus dem Willen, wahrſcheinlich aus der Rückſicht, daß ſie eigentlich metaphyſiſch iſt, nicht mehr ſo durchgängig ſeinen einzelnen Auseinanderſetzungen ein, behält ſie jedoch ganz und gar bei, ja ſpricht ſie an den Stellen, wo er ſie aufſtellt, um ſo beſtimmter und deutlicher aus. So redet er §§. 68 seqq: von einem „unbewußten Willen, welcher vom bewußten nicht zu trennen iſt," und welcher das primum mobile alles Lebens, der Pflanze wie des Thieres iſt, als in welchen das Beſtimmende aller Lebensproceſſe, Sekretionen u. ſ. w. ein in allen Organen ſich äußerndes Verlangen und Abſcheu iſt. — §. 71. „Alle Krämpfe beweiſen, daß die Manifeſtation des Willens ohne deutliches Vorſtellungsvermögen ſtatt haben kann." — §. 72. „Ueberall kommen wir auf eine urſprüngliche nicht mitgetheilte Thätigkeit, die bald vom erhabenſten humanen freien Willen, bald von thieriſchem Verlangen und Abſcheu, und bald von einfachen, mehr vegetativen Bedürfniſſen beſtimmt, in der Einheit des Individuums mehrere Thätigkeiten weckt, um ſich zu manifeſtiren." — S. 96. „Ein Schaffen, eine urſprüngliche, nicht mitgetheilte Thätigkeit manifeſtirt ſich bei jeder Lebensäußerung." — — — — „Der dritte Faktor dieſes individuellen Schaffens iſt der Wille, das Leben des Individuums ſelbſt." — — Die Nerven ſind Leiter dieſes individuellen Schaffens; vermittelſt ihrer werden Form und Miſchung nach Verlangen und Abſcheu verändert. — S. 97. „Die Aſſimilation des Fremden Stoffes — — — macht das Blut, — — — iſt kein Aufſaugen, noch Durchſchwitzen der organiſchen Materie, — — — ſondern überall iſt der eine Faktor der Erſcheinung der ſchaffende Wille, auf keine Art mitgetheilter Bewegung zurückzuführendes Leben." —

Wenn ich glaubte, daß Herr Brandis mit meinem Werke bekannt geweſen wäre; ſo würde ich ſeiner Schriften hier nicht erwähnt haben, da ſolche alsdann keine Beſtätigung, ſondern nur eine Wiederholung, Anwendung und Ausführung meiner Lehre in dieſem Punkt ſeyn würden. Allein ich glaube mit Sicherheit annehmen zu können, daß er mich nicht gekannt hat: denn er erwähnt meiner nirgends. Hätte er mich aber gekannt; ſo würde die ſchriftſtelleriſche Redlichkeit durchaus erheiſcht haben, daß er den Mann, von dem er ſeinen Haupt- und Grund-Gedanken entlehnte, nicht verſchwiege, um ſo weniger, als er alsdann dieſen eine unverdiente Vernachläſſigung erleiden ſah, welche gerade als einem Unterſchleif günſtig hätte ausgelegt werden können. Daher traue ich ihm zu, daß er mich genannt haben würde. Inzwiſchen wird in unſern Tagen die ſchriftſtelleriſche Redlichkeit ſo oft bei Seite geſetzt *) daß, da Herr

*) So hat z. E. Herr Anton Roſas, o. ö. Profeſſor an der Univerſität zu Wien, im erſten Bande ſeines Handbuchs der Augenheilkunde, von 1830, aus meiner Abhandlung „über das Sehn und die Farben," von 1816, und zwar von S. 14—16 derſelben, ſeinen ganzen §. 507 wörtlich abgeſchrieben, ohne meiner dabei zu erwähnen, oder ſonſt durch irgend etwas merken zu laſſen, daß hier ein Anderer ſpricht als er. Schon hieraus erklärt ſich genügend, warum er in ſeinen Verzeichniſſen von 21 Schriften über die Farben und von 40 Schriften über die Phyſiologie des Auges, welche er §. 542 und §. 567 giebt, meine Abhandlung anzuführen ſich gehütet hat: allein dies war um ſo räthlicher, als er auch ſonſt ſehr Vieles aus ihr ſich zu eigen gemacht hat, ohne mich zu nennen. Z. B. §. 526, gilt was von „man" behauptet wird, bloß von mir. Sein ganzer §. 527 iſt, nur nicht ganz wörtlich, ausgeſchrieben aus S. 59 und 60 meiner Abhandlung. Was er §. 535 ohne Weiteres mit „offenbar" einführt, nämlich daß das Gelbe ¾ und das Violette ¼ der Thätigkeit des Auges ſei, iſt

Digitized by Google

Brandis mir nicht perſönlich bekannt iſt und ich daher bloß nach allgemeinen Regeln zu gehn habe, aus ihr

---

keinem Menſchen jemals „offenbar" geweſen, als bis ich es „offenbart" hatte, iſt auch, bis auf den heutigen Tag, eine von Wenigen gekannte, von noch Wenigern zugeſtandene Wahrheit, und damit ſie ſo ohne weiteres „offenbar" heißen könne, iſt noch mancherlei erfordert, unter Anderm daß ich begraben ſei: bis dahin muß ſogar die ernſtliche Prüfung der Sache aufgeſchoben bleiben, weil bei dieſer leicht wirklich offenbar werden könnte, daß die wahre Theorie der Farbe nicht die Neutoniſche, ſondern meine iſt; welches denn doch für die Mitlebenden nicht anders als kränkend ſeyn könnte: weshalb man, weislich und nach altem Brauch, die ernſtliche Prüfung der Sache noch die wenigen Jahre bis dahin aufſchiebt. Herr Roſas hat dieſe Politik nicht gekannt, ſondern weil von der Sache nirgends die Rede iſt, gemeint, er könne ſie de bonne prise erklären. Man ſieht, die Norddeutſche und die Süddeutſche Redlichkeit verſtehn einander noch nicht genugſam. — Ferner iſt der ganze Inhalt der §§. 538, 539, 540 im Buche des Herrn Roſas ganz aus meinem §. 13 genommen, ja meiſtentheils wörtlich daraus abgeſchrieben. Ein Mal ſieht er ſich aber doch gezwungen, meine Abhandlung zu citiren, nämlich §. 531, wo er für eine Thatſache einen Gewährsmann braucht. Beluſtigend iſt die Art, wie er ſogar die Zahlenbrüche, durch welche ich, in Folge meiner Theorie, ſämmtliche Farben ausdrücke, einführt. Nämlich dieſe ſich ſo ganz sans façon anzueignen, mag ihm doch verfänglich geſchienen haben: er ſagt alſo S. 308: „Wollten wir erſtgedachtes Verhältniß der Farben zum Weiß mit Zahlen ausdrücken und nähmen wir Weiß $= 1$ an; ſo ließe ſich beiläufig (wie bereits Schopenhauer that) folgende Proportion feſtſtellen: Gelb $= \frac{3}{4}$, Orange $= \frac{2}{3}$, Roth $= \frac{1}{2}$, Grün $= \frac{1}{2}$, Blau $= \frac{1}{3}$, Violett $= \frac{1}{4}$, Schwarz $= 0$." — Nun möchte ich doch wiſſen, wie ſich das ſo beiläufig thun ließe, ohne vorher meine ganze phyſiologiſche Farbentheorie erdacht zu haben, auf welche allein dieſe Zahlen ſich beziehen und ohne welche ſie unbenannte Zahlen ohne Bedeutung ſind, und vollends, wie jenes ſich thun ließe, wenn man, wie Herr Roſas, ſich zur Neutoniſchen Farbentheorie bekennt, mit der dieſe Zahlen in geradem Widerſpruch ſtehn; endlich, wie es zugeht, daß ſeit den Jahrtauſenden, daß Menſchen denken und ſchreiben, noch nie einem gerade dieſe

allein der Schluß nicht ſicher wäre. — Nun aber kommt hinzu, daß es durchaus im eigenen litterariſchen Intereſſe

---

Brüche als Ausdrücke der Farben in den Sinn gekommen ſind, als bloß uns beiden, mir und Herrn Roſas? Denn daß er ſie ganz eben ſo aufgeſtellt haben würde, auch wenn ich es nicht zufällig 14 Jahre früher „bereits" gethan hätte und ihm dadurch nur unnöthigerweiſe zuvorgekommen wäre, beſagen ſeine obigen Worte, aus denen man ſieht, daß es dabei nur auf das „Wollen" ankommt. — — Aber ich wollte froh ſeyn, wenn das Plagiat die größte Unredlichkeit wäre, welche die Deutſche Litteratur befleckt: es giebt deren viel mehr, viel tiefer eingreifende und verderblichere, zu welchen das Plagiat ſich verhält wie ein wenig pickpocketing zu Kapitalverbrechen. Jenen niedrigen, ſchnöden Geiſt meyne ich, vermöge deſſen das perſönliche Intereſſe der Leitſtern iſt, wo es die Wahrheit ſeyn ſollte, und unter der Maske der Einſicht die Abſicht redet: Achſelträgerei und Augendienerei ſind an der Tagesordnung, Tartüffiaden werden ohne Schminke aufgeführt, ja Kapuzinaden ertönen von der den Wiſſenſchaften geweihten Stätte: das ehrwürdige Wort Aufklärung iſt eine Art Schimpfwort geworden, die größten Männer des vorigen Jahrhunderts, Voltaire, Rouſſeau, Locke, Hume, werden verunglimpft, dieſe Heroen, dieſe Zierden und Wohlthäter der Menſchheit, deren über beide Hemiſphären verbreiteter Ruhm, wenn durch irgend etwas, nur noch dadurch verherrlicht werden kann, daß jederzeit und überall, wo Obſkuranten auftreten, ſolche ihre erbitterten Feinde ſind — und Urſache dazu haben. Litterariſche Faktionen und Brüderſchaften auf Tadel und Lob werden geſchloſſen und nun wird das Schlechte geprieſen und ausposaunt, das Gute verunglimpft, oder auch, wie Göthe ſagt, „durch ein unverbrüchliches Schweigen ſekretirt, in welcher Art von Inquiſitionscenſur es die Deutſchen weit gebracht haben" (Tag- und Jahreshefte, J. 1821.) Die Motive und Rückſichten aber, aus denen das Alles geſchieht, ſind zu niedriger Art, als daß ich mit ihrer Aufzählung mich befaſſen möchte. Welch ein weiter Abſtand iſt doch zwiſchen der von unabhängigen Gentlemen, der Sache wegen geſchriebenen Edinburgh' Review, welche ihr edles Motto: Judex damnatur, cum nocens absolvitur mit Ehren trägt, und den abſichtsvollen, rückſichtsvollen, verzagten, unredlichen deutſchen

des Herrn Brandis gelegen hätte, mithin auch Sache der Klugheit war, ſich auf mich zu berufen. Denn die

---

Litteraturzeitungen, die, großentheils von Söldlingen des Geldes wegen fabrizirt, zum Motto haben ſollten: accedas socius, laudes, lauderis ut absens. — Jetzt, nach 21 Jahren, verſtehe ich was Göthe mir 1814 ſagte, in Berka, wo ich ihn beim Buch der Stael de l'Allemagne gefunden hatte und nun im Geſpräch darüber äußerte, ſie mache eine übertriebene Schilderung von der Ehrlichkeit der Deutſchen, wodurch Ausländer irre geleitet werden könnten. Er lachte und ſagte: „ja freilich, die werden den Koffer nicht anketten, und da wird er abgeſchnitten werden." Dann aber ſetzte er ernſt hinzu: „aber wenn man die Unredlichkeit der Deutſchen in ihrer ganzen Größe kennen lernen will, muß man ſich mit der deutſchen Litteratur bekannt machen." — Wohl! Allein unter allen Unredlichkeiten der deutſchen Litteratur iſt die empörendeſte die Zeitdienerei vorgeblicher Philoſophen. Zeitdienerei: das Wort, wenn ich es gleich dem Engliſchen nachbilde, bedarf keiner Erklärung, und die Sache keines Beweiſes: denn wer die Stirn hätte, ſie abzuleugnen, würde einen ſtarken Beleg zum Thema dieſer Anmerkung geben. Kant hat gelehrt, daß man den Menſchen nur als Zweck, nie aber als Mittel behandeln ſoll: daß die Philoſophie nur als Zweck nie aber als Mittel gehandhabt werden ſoll, glaubte er nicht erſt ſagen zu müſſen. Zeitdienerei läßt ſich zur Noth in jedem Kleide entſchuldigen, in der Kutte und dem Hermelin, nur nicht im Tribonion, dem Philoſophenmantel: denn wer dieſen anlegt, hat zur Fahne der Wahrheit geſchworen, und nun iſt, wo es ihren Dienſt gilt, jede andere Rückſicht, auf was immer es auch ſei, ſchmählicher Verrath. Darum iſt Sokrates dem Schierling und Bruno dem Scheiterhaufen nicht ausgewichen. Jene aber kann man mit einem Stück Brod ſeitabwärts locken. Ob ſie ſo kurzſichtig ſind, daß ſie nicht dort, ſchon ganz in der Nähe, die Nachwelt ſehn, bei der die Geſchichte der Philoſophie ſitzt und unerbittlich, mit ehernem Griffel und feſter Hand in ihr unvergängliches Buch zwei bittere Zeilen der Verdammung ſchreibt? oder ſicht ſie das nicht an? — freilich wohl, après moi le déluge läßt ſich zur Noth ſagen; jedoch après moi le mépris will nicht über die Lippen: ich glaube daher, daß ſie zu jener Richterin ſprechen werden: „ach, liebe Nachwelt und Geſchichte der Philoſophie, ihr ſeid im

von ihm aufgeſtellte Grundlehre iſt eine ſo auffallende und paradoxe, daß ſchon ſein Göttinger Recenſent darüber verwundert iſt und nicht weiß, was er daraus machen ſoll: und eine ſolche hat Herr Brandis nicht durch Beweis oder Induction eigentlich begründet, noch ſie in ihrem Verhältniß zum Ganzen unſers Wiſſens von der Natur feſtgeſtellt, ſondern er hat ſie bloß behauptet und ſcheint hauptſächlich durch jene eigenthümliche Divinationsgabe, welche ausgezeichnete Aerzte am Krankenbette das Richtige erkennen und ergreifen lehrt, zu ihr gelangt zu ſeyn, ohne von den Gründen dieſer eigentlich metaphyſiſchen Wahrheit ſtrenge und methodiſche Rechenſchaft geben zu können; wenn er gleich ſehn mußte, wie ſehr ſie den beſtehenden Anſichten entgegen läuft. Hätte er nun meine Philoſophie gekannt, welche dieſelbe Wahrheit in weit größerem Umfang aufſtellt, ſie von der geſammten Natur geltend macht, ſie durch Beweis und Induction begründet, im Zuſammenhang mit der Kantiſchen Lehre, aus deren bloßem Zu-Ende-denken ſie hervorgeht; — wie willkommen hätte es ihm da ſeyn müſſen, ſich auf ſie berufen und an ſie lehnen zu können, um nicht mit einer unerhörten Behauptung, die bei ihm doch nur Behauptung bleibt, allein dazuſtehen. Dieſes ſind die Gründe, aus welchen ich glaube, als ausgemacht annehmen zu dürfen, daß Herr Brandis mein Werk wirklich nicht gekannt hat.

Irrthum, wenn ihr es mit uns ernſtlich nehmt: wir ſind ja gar nicht Philoſophen, bewahre der Himmel! nein, bloße Philoſophieprofeſſoren, bloße Staatsdiener, bloße Spaaß-Philoſophen! es iſt, wie wenn ihr die in Pappe geharniſchten Theater-Ritter ins wirkliche Turnier ſchleppen wolltet.“ Da wird wohl die Richterin ein Einſehen haben, alle jene Namen durchſtreichen und ihnen das beneficium perpetui silentii angedeihen laſſen.

Ich füge jetzt einige Erläuterungen des durch Herrn Brandis beſtätigten Theiles meiner Lehre hinzu, an welche ich noch einige andere demſelben von Seiten der Phyſiologie gewordene Beſtätigungen knüpfen werde.

Die drei von Kant in der transſcendentalen Dialektik unter dem Namen der Ideen der Vernunft kritiſirten und demzufolge in der theoretiſchen Philoſophie beſeitigten Annahmen haben, bis zu der durch dieſen großen Mann hervorgebrachten gänzlichen Umgeſtaltung der Philoſophie, der tiefern Einſicht in die Natur ſich jederzeit hinderlich erwieſen. Für den Gegenſtand unſerer gegenwärtigen Betrachtung war ein ſolches Hinderniß die Idee der Seele, dieſes metaphyſiſchen Weſens, in deſſen abſoluter Einfachheit Erkennen und Wollen ewig unzertrennlich Eins, verbunden und verſchmolzen waren. So lange ſie beſtand, konnte keine philoſophiſche Phyſiologie zu Stande kommen; um ſo weniger, als mit ihr zugleich auch ihr Korrelat, die reale und rein paſſive Materie, als Stoff des Leibes, nothwendig geſetzt werden mußte. Sie eben war Schuld, daß am Anfang des vorigen Jahrhunderts der berühmte Chemiker und Phyſiolog Stahl die Wahrheit verfehlen mußte, welcher er ganz nahe gekommen war nnd ſie erreicht haben würde, wenn er an die Stelle der anima rationalis, den nackten, noch erkenntnißloſen Willen, der allein metaphyſiſch iſt, hätte ſetzen können. Allein unter dem Einfluß jener Vernunftidee konnte er nichts anderes lehren, als daß es jene einfache, vernünftige Seele ſei, welche den Körper ſich baue und alle inneren, organiſchen Funktionen deſſelben lenke und vollzöge, dabei aber doch, obſchon Erkennen die Grundbeſtimmung und gleichſam die Subſtanz ihres Weſens ſei, nichts von dem

Allen wiſſe und erführe. Darin lag etwas Abſurdes, welches die Lehre ſchlechterdings unhaltbar machte. Sie wurde verdrängt durch Hallers Irritabilität und Senſibilität, die zwar rein empiriſch aufgefaßt, dafür aber auch zwei qualitates occultae ſind, bei denen die Erklärung zu Ende iſt. Die Bewegung des Herzens und der Eingeweide wurde jetzt der Irritabilität zugeſchrieben. Die anima rationalis aber blieb ungekränkt in ihren Ehren und Würden, als ein fremder Gaſt im Hauſe des Leibes. — „Die Wahrheit ſteckt tief im Brunnen,“ — hat Demokritos geſagt, und die Jahrtauſende haben es ſeufzend wiederholt: aber es iſt kein Wunder; wenn man, ſobald ſie heraus will, ihr auf die Finger ſchlägt.

Der Grundzug meiner Lehre, welcher ſie zu allen andern in Gegenſatz ſtellt, iſt die gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntniß, welche beide alle mir vorhergegangenen Philoſophen als unzertrennlich, ja den Willen als durch die Erkenntniß, die der Grundſtoff unſers geiſtigen Weſens ſei, bedingt und ſogar meiſtens als eine bloße Funktion derſelben anſahen. Jene Trennung aber, jene Zerſetzung des ſo lange untheilbar geweſenen, einfachen Ichs oder Seele, in zwei heterogene Beſtandtheile, iſt für die Philoſophie das, was die Zerſetzung des Waſſers für die Chemie geweſen iſt; wenn dies auch erſt ſpät erkannt werden wird. Bei mir iſt das Ewige, Unzerſtörbare im Menſchen, welches eben das Lebensprincip in ihm iſt, nicht die Seele, ſondern, mir einen chemiſchen Ausdruck zu geſtatten, die Baſis der Seele, und dieſe iſt der Wille. Die ſogenannte Seele iſt ſchon zuſammengeſetzt: ſie iſt die Verbindung des Willens mit dem νους, Intellekt. Dieſer Intellekt iſt das Sekundäre, iſt das posterius des Organismus

Digitized by Google

und durch dieſen bedingt: denn er iſt eine bloße Gehirnfunktion. Der Wille hingegen iſt primär, iſt das prius des Organismus und dieſer durch ihn bedingt. Denn der Wille iſt dasjenige Weſen an ſich, welches ſich erſt in der Vorſtellung (jener bloßen Gehirnfunktion) als ein ſolcher organiſcher Leib darſtellt. Daher, wie die Aktionen des Leibes nur die in der Vorſtellung ſich abbildenden einzelnen Akte des Willens ſind, ſo iſt auch ihr Subſtrat, die Geſtalt dieſes Leibes, ſein Bild im Ganzen; und in allen organiſchen Funktionen deſſelben, eben ſo gut wie in deſſen äußern Aktionen, iſt der Wille das agens. Die wahre Phyſiologie, auf ihrer Höhe, weiſt das Geiſtige im Menſchen (die Erkenntniß) als Produkt ſeines Phyſiſchen nach; und das hat, wie kein Andrer, Cabanis geleiſtet: aber die wahre Metaphyſik belehrt uns, daß dieſes Phyſiſche ſelbſt bloßes Produkt, oder vielmehrErſcheinung eines Geiſtigen (des Willens) ſei, und daß die Materie ſelbſt durch die Vorſtellung bedingt ſei, in welcher allein ſie exiſtirt. Ich ſetze alſo erſtlich den Willen, als Ding an ſich, völlig Urſprüngliches; zweitens ſeine bloße Sichtbarkeit, Objektität, den Leib; und drittens die Erkenntniß, als bloße Funktion eines Theils dieſes Leibes. Allein dieſe Funktion bedingt wieder die ganze Welt als Vorſtellung, mithin auch den Leib ſelbſt, ſofern er anſchauliches Objekt iſt, ja die Materie überhaupt, als welche nur in der Vorſtellung vorhanden iſt. Die Erkenntniß und die Materie (Subjekt und Objekt) ſind alſo nur relativ für einander da und machen die Erſcheinung aus. Mithin ſteht, durch meine Fundamentalveränderung, die Sache ſo, wie ſie noch nie geſtanden hat.

Wenn er nach Außen ſchlägt, nach Außen wirkt,

Digitized by Google

auf einen erkannten Gegenſtand gerichtet, mithin durch das Medium der Erkenntniß hindurch gegangen iſt, — da erkennen Alle als das hier Thätige den Willen, und da erhält er ſeinen Namen. Allein er iſt es nicht weniger, welcher in den jenen äußern Handlungen als Bedingung vorhergängigen innern Proceſſen, die das organiſche Leben und ſein Subſtrat ſchaffen und erhalten, thätig iſt, und auch Blutumlauf, Sekretion und Verdauung ſind ſein Werk; (wie der Empiriker Brandis ganz richtig erkannt hat.) Aber eben weil man ihn nur da erkannte, wo er das Individuum, von dem er ausgeht, verlaſſend, ſich auf die Auſſenwelt, welche nunmehr gerade zu dieſem Behuf ſich als Anſchauung darſtellt, richtet, hat man die Erkenntniß für ſeine weſentliche Bedingung, ſein alleiniges Element, ja ſogar für den Stoff, aus welchem er beſtehe, gehalten und damit das größte ὑστερον προτερον begangen, welches je geweſen.

Vor allen Dingen aber muß man Wille von Willkühr zu unterſcheiden wiſſen und einſehn, daß jener ohne dieſe beſtehn kann; was freilich meine ganze Philoſophie vorausſetzt. Willkühr heißt der Wille da, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, und daher Motive, alſo Vorſtellungen, die ihn bewegenden Urſachen ſind. Dieſe, weil ihre Einwirkung nicht an den Kontakt gebunden iſt, können ihre Wirkungskräfte auf den Willen gegen einander meſſen, d. h. geſtatten eine gewiſſe Wahl; welche beim Thiere auf den engen Geſichtskreis des ihm anſchaulich Vorliegenden beſchränkt iſt, beim Menſchen hingegen den weiten Umkreis des für ihn Denkbaren zum Spielraum hat. Demnach bezeichnet man als willkührlich die Bewegungen, welche nicht, wie die der unorganiſchen Körper, auf Urſachen im engſten Sinn des Worts

erfolgen, auch nicht auf bloße Reize, wie die der Pflanzen, ſondern auf Motive. Dieſe aber ſetzen Erkenntniß voraus, als welche das Medium der Motive iſt, durch welches hindurch die Kauſalität ſich hier bethätigt, ihrer ganzen ſonſtigen Nothwendigkeit jedoch unbeſchadet. Der Unterſchied zwiſchen willkührlichen und unwillkührlichen Bewegungen betrifft demnach nicht das Weſentliche und Primäre, welches in beiden der Wille iſt; ſondern bloß das Sekundäre, die Hervorrufung der Aeuſſerung des Willens; ob nämlich dieſe am Leitfaden der eigentlichen Urſachen, oder der Reize, oder der Motive, d. h. der durch die Erkenntniß hindurchgegangenen Urſachen, geſchieht. Im menſchlichen Bewußtſeyn, wo nicht, wie im thieriſchen, bloß anſchauliche Vorſtellungen, ſondern abſtrakte Begriffe vorhanden ſind, die, vom Zeitunterſchied unabhängig, zugleich und neben einander wirken, wodurch Ueberlegung, d. h. Konflikt der Motive, möglich geworden iſt, tritt Willkühr im engſten Sinn des Worts ein, die ich Wahlentſcheidung genannt habe, welche jedoch nur darin beſteht, daß das für den gegebenen individuellen Charakter mächtigſte Motiv die andern überwindet und die That beſtimmt, wie Stoß vom ſtärkern Gegenſtoß überwältigt wird; wobei alſo der Erfolg immer noch mit eben der Nothwendigkeit eintritt, wie die Bewegung des geſtoſſenen Steins. Hierüber ſind alle große Denker aller Zeiten einig und entſchieden, eben ſo gewiß als der große Haufe daſſelbe nie einſehn wird, nie die große Wahrheit faſſen wird, daß das Werk unſrer Freiheit nicht in den einzelnen Handlungen, ſondern in unſerm Daſeyn und Weſen ſelbſt zu ſuchen iſt. Demnach iſt das vermeinte liberum arbitrium indifferentiae, als unterſcheidendes Merkmal der vom Willen aus-

Digitized by Google

gehenden Bewegungen, durchaus unzuläſſig: denn es iſt eine Behauptung der Möglichkeit von Wirkungen ohne Urſachen.

Sobald man alſo dahin gelangt iſt, Wille von Willkühr zu unterſcheiden und letztere als eine beſondere Gattung oder Erſcheinungsart des erſteren zu betrachten, wird man keine Schwierigkeit finden, den Willen auch in erkenntnißloſen Vorgängen zu erblicken. Daß alle Bewegungen unſers Leibes, auch die bloß vegetativen und organiſchen, vom Willen ausgehn, beſagt alſo keineswegs, daß ſie willkührlich ſind: denn das würde heißen, daß ſie von Motiven veranlaßt würden: Motive aber ſind Vorſtellungen und deren Sitz iſt das Gehirn: nur die Theile, welche von ihm Nerven erhalten, können von ihm aus, mithin auf Motive bewegt werden: und dieſe Bewegung allein heißt willkührlich. Die der innern Oekonomie des Organismus hingegen wird durch Reize gelenkt, wie die der Pflanzen; nur daß die Komplikation des thieriſchen Organismus, wie ſie ein äußeres Senſorium zur Auffaſſung der Auſſenwelt und Reaktion des Willens auf dieſelbe nöthig machte, auch ein Cerebrum abdominale, das ſympathiſche Nervenſyſtem, erforderte, um eben ſo die Reaktion des Willens auf die innern Reize zu dirigiren. Erſteres kann dem Miniſterio des Aeußern, letzteres dem des Innern verglichen werden: der Wille aber bleibt der Selbſtherrſcher, der überall gegenwärtig iſt.

Die neuern Fortſchritte der Phyſiologie haben außer Zweifel geſetzt, daß nicht bloß die von Bewußtſeyn begleiteten äußeren Handlungen (functiones animales) ſondern auch die völlig unbewußt vorgehenden Lebensproceſſe (functiones vitales et naturales) durchgängig

unter Leitung des Nervenſyſtems ſtehn, und der Unterſchied, in Hinſicht auf das Bewußtwerden, bloß darauf beruht, daß die erſteren durch Nerven gelenkt werden, die vom Gehirn ausgehn, die letzteren aber durch Nerven die nicht direkt mit jenem, hauptſächlich nach Außen gerichteten Hauptcentrum des Nervenſyſtems kommuniziren, dagegen aber mit untergeordneten, kleinen Centris, den Nervenknoten, Ganglien und ihren Verflechtungen, welche gleichſam als Statthalter den verſchiedenen Provinzen des Nervenſyſtems vorſtehn und die innern Vorgänge auf innere Reize leiten, wie das Gehirn die äußern Handlungen auf äußere Motive; welche alſo Eindrücke des Innern empfangen und darauf angemeſſen reagiren, wie das Gehirn Vorſtellungen erhält und darauf beſchließt; nur daß jegliches von jenen auf einen engern Wirkungskreis beſchränkt iſt. Hierauf beruht die vita propria jedes Syſtems, hinſichtlich auf welche ſchon van Helmont ſagte, daß jedes Organ gleichſam ſein eigenes Ich habe. Hieraus iſt auch das fortdauernde Leben abgeſchnittener Theile erklärlich, bei Inſekten, Reptilien und andern niedrig ſtehenden Thieren, deren Gehirn kein großes Uebergewicht über die Ganglien einzelner Theile hat. Wiſſen wir nun aus der ſicherſten Erfahrung, daß in den von Bewußtſeyn begleiteten und vom Hauptcentro des Nervenſyſtems dirigirten Aktionen das eigentliche Agens der uns im unmittelbarſten Bewußtſeyn und auf ganz andere Art als die Außenwelt bekannte Wille iſt; ſo können wir doch nicht wohl umhin anzunehmen, daß die von eben jenem Nervenſyſtem ausgehenden, aber unter der Leitung ſeiner untergeordneten Centra ſtehenden Aktionen, welche den Lebensproceß fortdauernd im Gange erhalten, eben-

Digitized by Google

falls Aeußerungen des Willens ſind; zumal da uns die Urſache, weshalb ſie nicht wie jene von Bewußtſeyn begleitet ſind, vollkommen bekannt iſt: daß nämlich das Bewußtſeyn ſeinen Sitz im Gehirn hat und daher auf ſolche Theile beſchränkt iſt, deren Nerven zum Gehirn gehn, und auch bei dieſen wegfällt, wenn ſie durchſchnitten werden: hiedurch iſt der Unterſchied des Bewußten und Unbewußten, und mit ihm der des Willkührlichen und Unwillkührlichen in den Bewegungen des Leibes vollkommen erklärt, und kein Grund bleibt übrig, zwei ganz verſchiedene Urquellen der Bewegung anzunehmen; zumal da principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda. Dies Alles iſt ſo einleuchtend, daß, bei unbefangener Ueberlegung, von dieſem Standpunkt aus, es faſt als abſurd erſcheint, den Leib zum Diener zweier Herren machen zu wollen, indem man ſeine Aktionen aus zwei grundverſchiedenen Urquellen ableitet und nun die Bewegung der Arme und Beine, der Augen, der Lippen, der Kehle, Zunge und Lunge, der Geſichts- und Bauch-Muskeln dem Willen zuſchreibt; hingegen die Bewegung des Herzens, der Adern, die periſtaltiſche Bewegung der Eingeweide, das Saugen der Darmzotten und der Drüſen, und alle den Sekretionen dienenden Bewegungen ausgehn läßt von einem ganz andern, uns unbekannten und ewig geheimen Princip, das man durch Namen, wie Vitalität, Lebenskraft, Bildungstrieb, die ſämmtlich ſo viel ſagen als x, bezeichnet.

Auch giebt es noch beſondere Belege dazu, daß die Bewegungen auf Reize (die unwillkührlichen) eben ſowohl als die auf Motive (die willkührlichen) vom Willen ausgehn: dahin gehören die Fälle, wo dieſelbe Bewegung

Digitized by Google

bald auf Reiz bald auf Motiv erfolgt, wie z. B. die Verengerung der Pupille: ſie erfolgt auf Reiz, bei Vermehrung des Lichts; auf Motiv, ſo oft wir einen ſehr nahen und kleinen Gegenſtand genau zu betrachten uns bemühen, weil Verengerung der Pupille das deutliche Sehn in großer Nähe bewirkt, welches wir noch vermehren können, wenn wir durch ein mit einer Nadel in eine Karte geſtochenes Loch ſehn. Die gleiche Bewegung deſſelben Organs wird doch nicht abwechſelnd aus zwei grundverſchiedenen Quellen entſpringen. — Ferner wird die Einſicht, daß die ohne Bewußtſeyn vollzogenen vitalen und vegetativen Funktionen zum innerſten Triebwerk den Willen haben, auch noch durch die Betrachtung beſtätigt, daß ſelbſt die anerkannt willkührliche Bewegung eines Gliedes bloß das letzte Reſultat einer Menge ihr vorhergängiger Veränderungen im Innern dieſes Gliedes iſt, die eben ſo wenig als jene organiſchen Funktionen ins Bewußtſeyn kommen und doch offenbar das ſind, was zunächſt durch den Willen aktuirt wird und die Bewegung des Gliedes bloß zur Folge hat, dennoch aber unſerm Bewußtſeyn ſo fremd bleibt, daß die Phyſiologen es durch Hypotheſen zu finden ſuchen, der Art wie dieſe, daß Sehne und Muskelfaſer zuſammengezogen werden durch eine Veränderung im Zellgewebe des Muskels, welche durch einen Niederſchlag des in demſelben enthaltenen Blutdunſtes zu Blutwaſſer bewirkt wird, dieſe aber durch Einwirkung des Nerven, und dieſe — durch den Willen. Die zunächſt vom Willen ausgehende Veränderung kommt alſo auch hier nicht ins Bewußtſeyn, ſondern bloß ihr entferntes Reſultat, und ſelbſt dieſes eigentlich nur durch die räumliche Anſchauung des Gehirns, in welcher es ſich zuſammt dem

ganzen Leibe darſtellt. Daß nun aber hiebei in jener aufſteigenden Kauſalreihe das letzte Glied der Wille ſei, würden die Phyſiologen nimmermehr auf dem Wege ihrer experimentalen Forſchungen und Hypotheſen erreicht haben; ſondern es iſt ihnen ganz anderweitig bekannt: das Wort des Räthſels wird ihnen von außerhalb der Unterſuchung zugeflüſtert, durch den glücklichen Umſtand, daß der Forſcher hier zugleich ſelbſt der zu erforſchende Gegenſtand iſt und dadurch das Geheimniß des innern Hergangs dies Mal erfährt; außerdem ſeine Erklärung eben auch, wie die jeder andern Erſcheinuug, ſtehn bleiben müßte vor einer unerforſchlichen Kraft. Und umgekehrt würde, wenn wir zu jedem Naturphänomen dieſelbe innere Relation hätten, wie zu unſerem eigenen Organismus, die Erklärung jedes Naturphänomens und aller Eigenſchaften jedes Körpers zuletzt eben ſo zurücklaufen auf einen ſich darin manifeſtirenden Willen. Denn der Unterſchied liegt nicht in der Sache, ſondern nur in unſerm Verhältniß zur Sache. Ueberall wo die Erklärung des Phyſiſchen zu Ende läuft, ſtößt ſie auf ein Metaphyſiſches, und überall wo dieſes einer unmittelbaren Erkenntniß offen ſteht, wird ſich, wie hier, der Wille ergeben. — Daß die nicht vom Gehirn aus, nicht auf Motive, nicht willkührlich bewegten Theile des Organismus dennoch vom Willen belebt und beherrſcht werden, bezeugt auch ihre Mitleidenſchaft bei allen ungewöhnlich heftigen Bewegungen des Willens, d. h. Affekten und Leidenſchaften: das beſchleunigte Herzklopfen bei Freude oder Furcht, das Erröthen bei der Beſchämung, Erblaſſen beim Schreck, Weinen bei der Betrübniß, beſchleunigte Darmthätigkeit bei großer Angſt, Speichel im Munde bei erregter Leckerheit u. dgl. m.

Hingegen bleiben alle die innern Vorgänge und Veränderungen, welche bloß das Erkennen betreffen und den Willen außer dem Spiel laſſen, ſeien ſie auch noch ſo groß und wichtig, ohne Einfluß auf das Getriebe des Organismus, — bis auf dieſen, daß zu angeſtrengte und zu anhaltende Thätigkeit des Intellekts das Gehirn ermüdet, erſchöpft und endlich den Organismus untergräbt; welches abermals beſtätigt, daß das Erkennen ſekundärer Natur und bloß die organiſche Funktion eines Theils, ein Produkt des Lebens iſt, nicht aber der innere Kern unſers Weſens, nicht Ding an ſich, nicht metaphyſiſch, unkörperlich, ewig ſei, wie der Wille: dieſer ermüdet nicht, altert nicht, lernt nicht, vervollkommnet ſich nicht durch Uebung, iſt im Kinde was er im Greiſe iſt, ſtets Einer und derſelbe, und ſein Charakter in Jedem unveränderlich. Imgleichen iſt er, als das Weſentliche, auch das Konſtante und daher im Thiere wie in uns vorhanden: das Thier hat ſämmtliche Affekten des Menſchen: Freude, Trauer, Furcht, Zorn, Sehnſucht, Neid u. ſ. w., die große Verſchiedenheit beruht allein auf den Graden der Vollkommenheit des Intellekts. Doch das führt zu weit ab.

Nach den dargelegten einleuchtenden Gründen dafür, daß das urſprüngliche Agens im innern Getriebe des Organismus eben der Wille iſt, der die äußern Aktionen des Leibes leitet, und nur weil er hier der Vermittelung der nach Außen gerichteten Erkenntniß bedarf, in dieſem Durchgang durch das Bewußtſeyn, ſich als Wille zu erkennen giebt, wird es uns nicht wundern, daß außer Brandis auch einige andere Phyſiologen, auf dem bloß empiriſchen Wege ihres Forſchens, dieſe Wahrheit mehr oder weniger deutlich erkannt

Digitized by Google

haben. Meckel, in ſeinem Archiv für die Phyſiologie (Bd. 5. S. 195—198) gelangt ganz empiriſch und völlig unbefangen zu dem Reſultat, daß das vegetative Leben, die Entſtehung des Embryo, die Aſſimilation der Nahrung, das Pflanzenleben, wohl eigentlich als Aeußerungen des Willens zu betrachten ſeyn möchten, ja daß ſogar das Streben des Magneten ſo einen Anſchein gebe. „Die Annahme“ ſagt er, „eines gewiſſen freien Willens bei jeder Lebensbewegung ließe ſich vielleicht rechtfertigen.“ — „Die Pflanze ſcheint freiwillig nach dem Lichte zu gehn,“ u. ſ. f. — Der Band iſt von 1819, wo mein Werk erſt kürzlich erſchienen war, und es iſt nicht wahrſcheinlich, daß es Einfluß auf ihn gehabt, oder ihm auch nur bekannt geweſen ſei: daher ich auch dieſe Aeuſſerungen zu den empiriſchen Beſtätigungen meiner Lehre rechne. — Auch Burdach, in ſeiner vortrefflichen Phyſiologie, Bd. 1. §. 259, S. 388, kommt ganz empiriſch zu dem Reſultat, daß „die Selbſtliebe eine allen Dingen ohne Unterſchied zukommende Kraft ſei:“ er weiſt ſie nach zunächſt in Thieren, dann in Pflanzen und endlich in lebloſen Körpern. Was iſt aber Selbſtliebe Anderes, als Wille ſein Daſeyn zu erhalten, Wille zum Leben? — Eine meine Lehre noch entſchiedener beſtätigende Stelle deſſelben Buchs werde ich unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie“ anführen. — Daß die Lehre vom Willen als Princip des Lebens anfängt ſich auch im weitern Kreiſe der Arzneikunde zu verbreiten und bei ihren jüngern Repräſentanten Eingang findet, ſehe ich mit beſonderm Vergnügen aus den Theſen, welche Herr Dr. v. Sigriz bei ſeiner Promotion zu München im Auguſt 1835 vertheidigt hat und welche ſo anheben: 1. Sanguis est determinans formam

organismi se evolventis. — 2. Evolutio organica determinatur vitae internae actione et voluntate.

Endlich iſt noch eine ſehr merkwürdige und unerwartete Beſtätigung dieſes Theiles meiner Lehre zu erwähnen, welche in neuerer Zeit Colebrook aus der uralten Hindoſtaniſchen Philoſophie mitgetheilt hat. In der Darſtellung der philoſophiſchen Schulen der Hindu, welche er im erſten Bande der Transactions of the Asiatic Society of Great-Britain, 1824, giebt, führt er S. 110, folgendes als Lehre der Sankhia-Schule an: *) „Wille (volition, Yatna) Willens-Anſtrengung oder -Aeußerung, iſt eine Selbſtbeſtimmung zum Handeln, welche Befriedigung gewährt. Wunſch iſt ihr Anlaß, und Wahrnehmung ihr Motiv. Man unterſcheidet zwei Arten wahrnehmbarer Willensanſtrengung: die, welche aus dem Wunſch entſpringt, der das Angenehme ſucht; und die, welche aus dem Abſcheu entſpringt, der das Widrige flieht. Noch eine andere Gattung, welche ſich der Empfindung und Wahrnehmung entzieht, aber auf welche aus der Analogie mit den willführlichen Handlungen geſchloſſen wird, begreift die animaliſchen Funktionen, welche die unſichtbare Lebenskraft zur Urſache haben. (Another species, which escapes sensation or perception, but is inferred from analogy of spontaneous acts, comprises animal functions, having for a cause the vital unseen power.) Offenbar iſt „animaliſche Funktionen" hier nicht im phyſiologiſchen,

*) Ueberall wo ich Stellen aus Büchern in lebenden Sprachen anführe, überſetze ich ſie, citire jedoch nach dem Original, füge dieſes ſelbſt aber nur da hinzu, wo meine Ueberſetzung irgend einem Verdacht ausgeſetzt ſeyn könnte.

Digitized by Google

ſondern im populären Sinn des Worts zu verſtehn: alſo wird hier unſtreitig das organiſche Leben aus dem Willen abgeleitet. — Auf der folgenden Seite ſteht eine etwas dunkle Stelle, die, wenn wörtlich verſtanden, eiuen Widerſpruch zu enthalten ſcheinen könnte, welches ich der immer noch ſehr unvollkommenen Kenntniß des Sanſkrit, aus dem ſie überſetzt iſt, zuſchreibe. Sie lautet: The body of an individual, with his limbs and organs of sense, is a result of a peculiar quality of his soul; since this is the cause of that individuals fruition, like a thing produced by his effort or volition. The peculiar quality of the soul, which does occasion its being invested with body, limbs and organs, is virtue or vice: for body and the rest are not the result of effort and volition. Ich überſetze ſie, wie ich denke, daß ſie verſtanden werden muß: „der Leib eines Menſchen, mit ſeinen Gliedern und Sinnesorganen, iſt das Reſultat einer beſondern Beſchaffenheit ſeiner Seele; da dieſer (Leib) die Urſache der Genüſſe dieſes Menſchen iſt, wie ein Ding, welches er durch ſeine Anſtrengung oder Willen hervorgebracht hätte. Jene beſondere Beſchaffenheit ſeiner Seele, welche macht, daß ſie mit einem Leibe, Gliedern und Organen bekleidet iſt, iſt ihre Tugend oder Laſter: denn der Leib nebſt Zubehör iſt nicht (wirklich) durch eine Anſtrengung und (abſichtlichen) Willensakt hervorgebracht.“

Meine Zurückführung der Lebenskraft auf Willen ſteht übrigens der alten Eintheilung derſelben in Kontraktilität (Reproduktionskraft) Irritabilität und Senſibilität durchaus nicht entgegen. Dieſe bleibt eine

tiefgefaßte Unterſcheidung und giebt zu intereſſanten Betrachtungen Anlaß.

Die Reproduktionskraft, objektivirt im Zellgewebe, iſt der Hauptcharakter der Pflanze und iſt das Pflanzliche im Menſchen. Wenn ſie in ihm überwiegend vorherrſcht, vermuthen wir Phlegma, Langſamkeit, Trägheit, Stumpfſinn (Böotier); wiewohl dieſe Vermuthung nicht immer ganz beſtätigt wird. — Die Irritabilität, objektivirt in der Muskelfaſer, iſt der Hauptcharakter des Thieres, und iſt das Thieriſche im Menſchen. Wenn ſie in dieſem überwiegend vorherrſcht, pflegt ſich Behendigkeit, Thatkraft und Tapferkeit zu finden, alſo Tauglichkeit zu körperlichen Anſtrengungen und zum Kriege (Spartaner). Faſt alle warmblütigen Thiere und ſogar die Inſekten übertreffen an Irritabilität den Menſchen bei Weitem. — Die Senſibilität, objektivirt im Nerven, iſt der Hauptcharakter des Menſchen, und iſt das eigentlich Menſchliche im Menſchen. Kein Thier kann ſich hierin mit ihm auch nur entfernt vergleichen. Ueberwiegend vorherrſchend giebt ſie Genie (Athener). Demnach iſt der Menſch von Genie in höherem Grade Menſch. Hieraus iſt es erklärlich, daß einige Genies die übrigen Menſchen, mit ihren eintönigen Phyſiognomien und dem durchgängigen Gepräge der Alltäglichkeit, nicht für Menſchen haben anerkennen wollen: denn ſie fanden in ihnen nicht ihres Gleichen und geriethen in den natürlichen Irrthum, daß ihre eigene Beſchaffenheit die normale wäre. In dieſem Sinn ſuchte Diogenes mit der Laterne nach Menſchen; — der geniale Koheleth ſagt: „unter Tauſend habe ich einen Menſchen gefunden, aber kein Weib unter allen dieſen;" — und Gracian im Kritikon, vielleicht der

größten und ſchönſten Allegorie die je geſchrieben, ſagt: „und das Wunderlichſte war, daß ſie im ganzen Land, ſelbſt in den volkreichſten Städten, keinen Menſchen antrafen; ſondern alles war bevölkert von Tigern, Wölfen, Katzen, Affen, Ochſen, Eſeln, Schweinen, — nirgends einen Menſchen! Erſt ſpät brachten ſie in Erfahrung, daß die wenigen vorhandenen Menſchen, um ſich zu bergen, ſich zurückgezogen hatten in jene Einöden, welche eigentlich die Wohnung der wilden Thiere hätten ſeyn ſollen“ (aus dem Gedächtniß citirt). In der That beruht auf demſelben Grunde der allen Genies eigene Hang zur Einſamkeit, als zu welcher ſowohl ihre Verſchiedenheit von den Uebrigen ſie treibt, als ihr innerer Reichthum ſie ausſtattet: denn von Menſchen, wie von Diamanten, taugen nur die ungemein großen zu Solitärs: die gewöhnlichen müſſen beiſammen ſeyn und in Maſſe wirken.

Zu den drei phyſiologiſchen Grundkräften ſtimmen auch die drei Gunas oder Grundeigenſchaften der Hindu. Tamas-Guna, Stumpfheit, Dummheit, entſpricht der Reproduktionskraft; — Rajas-Guna, Leidenſchaftlichkeit, der Irritabilität; — und Sattwa-Guna, Weisheit und Tugend, der Senſibilität. Wenn aber hinzugefügt wird, Tamas-Guna ſei das Loos der Thiere, Rajas-Guna der Menſchen, und Sattwa-Guna der Götter; ſo iſt dies mehr mythologiſch als phyſiologiſch geredet.

Vergleichende Anatomie.

Aus meinem Satze, daß Kants „Ding an ſich“, oder das letzte Subſtrat jeder Erſcheinung, der Wille ſei, hatte ich nun aber nicht allein abgeleitet, daß auch in allen innern unbewußten Funktionen des Organismus der Wille das Agens ſei; ſondern ebenfalls, daß dieſer organiſche Leib ſelbſt nichts anderes ſei, als der in die Vorſtellung getretene Wille, der in der Erkenntnißform des Raums angeſchaute Wille ſelbſt. Demnach hatte ich geſagt, daß wie jeder einzelne momentane Willensakt ſofort, unmittelbar und unausbleiblich ſich in der äußern Anſchauung des Leibes als eine Aktion deſſelben darſtellt; ſo müſſe auch das Geſammtwollen jedes Thieres, der Inbegriff aller ſeiner Beſtrebungen, ſein getreues Abbild haben an dem ganzen Leibe ſelbſt, an der Beſchaffenheit ſeines Organismus, und zwiſchen den Zwecken ſeines Willens überhaupt und den Mitteln zur Erreichung derſelben, die ſeine Organiſation ihm darbietet, müſſe die allergenaueſte Uebereinſtimmung ſeyn. Oder kurz: der Geſammtcharakter ſeines Wollens müſſe zur Geſtalt und Beſchaffenheit ſeines Leibes in eben dem Verhältniſſe ſtehn, wie der einzelne Willensakt zur

Digitized by Google

einzelnen ihn ausführenden Leibesaktion. — Auch dieſes haben, in neuerer Zeit, denkende Zootomen und Phyſiologen ihrerſeits und unabhängig von meiner Lehre als Thatſache erkannt und demnach a posteriori beſtätigt: ihre Ausſprüche darüber legen auch hier das Zeugniß der Natur für die Wahrheit meiner Lehre ab.

In dem vortrefflichen Kupferwerke: „über die Skelette der Raubthiere" von Pander und d'Alton, 1822, heißt es S. 7: „Wie das Charakteriſtiſche der Knochenbildung aus dem Charakter der Thiere entſpringt; ſo entwickelt ſich dieſer dagegen aus den Neigungen und Begierden derſelben. — — — Dieſe Neigungen und Begierden der Thiere, die in ihrer ganzen Organiſation ſo lebendig ausgeſprochen ſind und wovon die Organiſation nur als das Vermittelnde erſcheint, können nicht aus beſondern Grundkräften erklärt werden, da der innere Grund nur aus dem allgemeinen Leben der Natur herzuleiten iſt." — Durch dieſe letzte Wendung beſagt der Verfaſſer eigentlich, daß er, wie jeder Naturforſcher, hier zu dem Punkt gelangt iſt, wo er ſtehn bleiben muß, weil er auf das Metaphyſiſche ſtößt, daß jedoch an dieſem Punkt das letzte Erkennbare, über welches hinaus die Natur ſich ſeinem Forſchen entzieht, Neigungen und Begierden, d. h. Wille war. „Das Thier iſt ſo, weil es ſo will," wäre der kurze Ausdruck für ſein letztes Reſultat.

Nicht minder ausdrücklich iſt das Zeugniß, welches der gelehrte und denkende Burdach für meine Wahrheit ablegt in ſeiner Phyſiologie Bd. 2, §. 474, wo er vom letzten Grund der Entſtehung des Embryo handelt. Leider darf ich nicht verſchweigen, daß der ſonſt ſo vortreffliche Mann gerade hier, zur ſchwachen Stunde und

Digitized by Google

der Himmel weiß wie und wodurch verleitet, einige Phraſen aus jener völlig werthloſen, aufgedrungenen Pſeudo-Philoſophie anbringt, über den „Gedanken,“ der das Urſprüngliche (er iſt gerade das Allerletzte und Bedingteſte) jedoch „keine Vorſtellung“ (alſo ein hölzernes Eiſen) ſei. Allein gleich darauf und unter dem wiederkehrenden Einfluß ſeines eigenen beſſern Selbſt, ſpricht er die reine Wahrheit aus S. 710: „das Gehirn ſtülpt ſich zur Netzhaut aus, weil das Centrale des Embryo die Eindrücke der Weltthätigkeit in ſich aufnehmen will; die Schleimhaut des Darmkanals entwickelt ſich zur Lunge, weil der organiſche Leib mit den elementaren Weltſtoffen in Verkehr treten will; aus dem Gefäßſyſtem ſproſſen Zeugungsorgane hervor, weil das Individuum nur in der Gattung lebt, und das in ihm begonnene Leben ſich vervielfältigen will.“ — Dieſer meiner Lehre ſo ganz gemäße Ausſpruch Burdachs erinnert an eine Stelle des uralten Mahabarata, die man von dieſem Geſichtspunkt aus wirklich für einen mythiſchen Ausdruck derſelben Wahrheit zu halten ſchwerlich umhin kann. Sie ſteht im 3ten Geſange der Epiſode Sundas und Upaſundas in Bopp's „Ardſchunas Reiſe zu Indras Himmel, nebſt andern Epiſoden des Mahabarata,“ 1824. Da hat Brama die Tilottama, das ſchönſte aller Weiber, geſchaffen und ſie umgeht die Verſammlung der Götter: Schiwas hat ſolche Begierde ſie anzuſchauen, daß, wie ſie ſucceſſive den Kreis umwandelt, ihm vier Geſichter, nach Maaßgabe ihres Standpunkts, alſo nach den vier Weltgegenden hin, entſtehn: darum wird Schiwas ſtets mit vier Geſichtern abgebildet. Auf gleiche Weiſe entſtehn, bei derſelben Gelegenheit, dem Indra unzählige Augen auf dem ganzen Leibe. — In Wahrheit

Digitized by Google

iſt jedes Organ anzuſehn als der Ausdruck einer univerſellen, d. h. ein für alle Mal gemachten Willensäußerung, einer fixirten Sehnſucht, eines Willensaktes nicht des Individuums, ſondern der Species. Jede Thiergeſtalt iſt eine von den Umſtänden hervorgerufene Sehnſucht des Willens zum Leben: z. B. ihn ergriff die Sehnſucht, auf Bäumen zu leben, an ihren Zweigen zu hängen, von ihren Blättern zu zehren, ohne Kampf mit andern Thieren und ohne je den Boden zu betreten: dieſes Sehnen ſtellt ſich, endloſe Zeit hindurch, dar in der Geſtalt (Platoniſchen Idee) des Faulthiers. Gehn kann es faſt gar nicht, weil es nur auf Klettern berechnet iſt, hülflos auf dem Boden, iſt es behend auf den Bäumen, und ſieht ſelbſt aus wie ein bemooſter Aſt, damit kein Verfolger ſeiner gewahr werde. — Aber wir wollen jetzt die Sache etwas proſaiſcher und methodiſcher betrachten.

Die augenfällige, bis ins Einzelne herab ſich erſtreckende Angemeſſenheit jedes Thieres zu ſeiner Lebensart, zu den äußern Mitteln ſeiner Erhaltung und die überſchwängliche Kunſtvollkommenheit ſeiner Organiſation iſt der reichſte Stoff teleologiſcher Betrachtungen, denen der menſchliche Geiſt von jeher gern obgelegen hat, und die ſodann, auch auf die unbelebte Natur ausgedehnt, das Argument des phyſikotheologiſchen Beweiſes geworden ſind. Die ausnahmsloſe Zweckmäßigkeit, die offenbare Abſichtlichkeit in allen Theilen des thieriſchen Organismus kündigt zu deutlich an, daß hier nicht blinde Naturkräfte, ſondern ein Wille thätig geweſen ſei, als daß es je hätte im Ernſt verkannt werden können. Nun aber konnte man, empiriſcher Kenntniß und Anſicht gemäß, das Wirken eines Willens ſich nicht anders denken, denn als ein vom Erkennen geleitetes. Denn bis zu

mir hielt man, wie ſchon unter der vorigen Rubrik erörtert worden, Wille und Erkenntniß für ſchlechthin unzertrennlich, ja ſah den Willen als eine bloße Operation der Erkenntniß, dieſer vermeinten Baſis alles Geiſtigen, an. Demzufolge mußte, wo Wille wirkte, Erkenntniß ihn leiten, folglich auch hier ihn geleitet haben. Das Medium der Erkenntniß aber, die als ſolche weſentlich nach Außen gerichtet iſt, bringt es mit ſich, daß ein mittelſt derſelben thätiger Wille nur nach Auſſen, alſo nur von einem Weſen auf das andere wirken kann. Deshalb ſuchte man den Willen, deſſen unverkennbare Spuren man gefunden hatte, nicht da, wo man dieſe fand, ſondern verſetzte ihn nach Außen und machte das Thier zum Produkt eines ihm fremden, von Erkenntniß geleiteten Willens, welche Erkenntniß alsdann eine ſehr deutliche, ein durchdachter Zweckbegriff geweſen ſeyn und dieſer der Exiſtenz des Thieres vorhergegangen und mit ſammt dem Willen, deſſen Produkt das Thier iſt, außer ihm gelegen haben mußte. Demnach hätte das Thier früher in der Vorſtellung als in der Wirklichkeit exiſtirt. Dies iſt die Baſis des Gedankenganges, auf welchem der phyſikotheologiſche Beweis beruht. Dieſer Beweis aber iſt nicht ein bloßes Schulſophisma, wie der ontologiſche, auch trägt er nicht, wie der kosmologiſche, einen unermüdlichen natürlichen Widerſacher in ſich ſelbſt, an demſelben Geſetz der Kauſalität, dem er ſein Daſeyn verdankt: ſondern er iſt wirklich für den Gebildeten das, was der keraunologiſche für das Volk, und hat eine ſo große, ſo mächtige Scheinbarkeit, daß ſogar die eminenteſten und zugleich unbefangenſten Köpfe tief darin verſtrickt waren, z. B. Voltaire, der nach anderweitigen Zweifeln jeder Art

immer darauf zurückkommt, keine Möglichkeit abſieht darüber hinauszugelangen, ja ſeine Evidenz faſt einer mathematiſchen gleich ſetzt. Nur Hume's Beſonnenheit und Scharfſinn hielt auch hier Stich: dieſer ächte Vorläufer Kants macht in ſeinen ſo leſenswerthen Dialogues on natural religion, (part 7, und an andern Stellen) darauf aufmerkſam, wie doch eigentlich gar keine Aehnlichkeit ſei zwiſchen den Werken der Natur und denen einer nach Abſicht wirkenden Kunſt. Deſto herrlicher glänzt nun hier Kants Verdienſt, ſowohl in der Kritik der Urtheilskraft als in der der reinen Vernunft. Indeſſen beſchränkt er ſich auch hier auf die Negative: dieſe aber thut ihre volle Wirkung immer erſt dann, wann ſie durch eine richtige Poſitive ergänzt worden: est enim verum index sui et falsi. Spin. — Uebrigens läßt ſich der phyſikotheologiſche Beweis ſchon durch die empiriſche Bemerkung entkräften, daß die Werke der thieriſchen Kunſttriebe, daß Netz der Spinne, der Zellenbau der Bienen u. ſ. w. durchaus beſchaffen ſind, als wären ſie in Folge eines Zweckbegriffs, weitreichender Vorſicht und vernünftiger Ueberlegung entſtanden, während ſie offenbar das Werk eines blinden Triebes, d. h. eines nicht von Erkenntniß geleiteten Willens ſind: woraus folgt, daß der Schluß von ſolcher Beſchaffenheit auf ſolche Entſtehungsart, wie überall der Schluß von der Folge auf den Grund, nicht ſicher iſt.

Gehen wir nun etwas näher ein auf die oben erwähnte Angemeſſenheit der Organiſation jedes Thiers zu ſeiner Lebensweiſe und den Mitteln ſich ſeine Exiſtenz zu erhalten; ſo entſteht zunächſt die Frage, ob die Lebensweiſe ſich nach der Organiſation, oder dieſe nach jener gerichtet habe. Auf den erſten Blick ſcheint jenes

das Richtigere, da der Zeit nach die Organiſation der Lebensweiſe vorhergeht, und man meint, das Thier habe die Lebensweiſe ergriffen, zu der ſein Bau ſich am beſten eignete, und habe ſeine vorgefundenen Organe beſtens benutzt, der Vogel fliege, weil er Flügel hat, der Stier ſtoße, weil er Hörner hat; nicht umgekehrt. Allein dann bleibt unerklärt, wie die ganz verſchiedenen Theile ſeines Organismus ſämmtlich ſeiner Lebensweiſe genau entſprechen, kein Organ das andere ſtört, vielmehr jedes das andere unterſtützt, auch keines unbenutzt bleibt und kein untergeordnetes Organ zu einer andern Lebensweiſe beſſer taugen würde, während allein die Hauptorgane die Lebensweiſe beſtimmt hätten, die das Thier wirklich führt; vielmehr jeder Theil des Thieres ſowohl jedem andern, als ſeiner Lebensweiſe auf das genaueſte entſpricht, z. B. die Klauen jedesmal geſchickt ſind, den Raub zu ergreifen, den die Zähne zu zerfleiſchen und zu zerbrechen taugen und den der Darmkanal zu verdauen vermag, und die Bewegungsglieder geſchickt ſind, dahin zu tragen, wo jener Raub ſich aufhält, und kein Organ je unbenutzt bleibt. So z. B. hat der Ameiſenbär nicht nur an den Vorderfüßen lange Klauen, um die Termitenneſter aufzureißen, ſondern auch zum Eindringen in dieſelben eine lange cylinderförmige Schnauze, mit kleinem Maul und eine lange, fadenförmige, mit klebrigem Schleim bedeckte Zunge, die er tief in die Termitenneſter hineinſteckt und ſie darauf mit jenen Inſekten beklebt zurückzieht; hingegen hat er keine Zähne, weil er keine braucht. Der Hals der Vögel, wie der Quadrupeden, iſt in der Regel ſo lang wie ihre Beine, damit ſie ihr Futter von der Erde erreichen können, aber bei Schwimmvögeln oft viel länger, weil dieſe

Digitized by Google

ſchwimmend ihre Nahrung unter der Waſſerfläche hervorholen. Sumpfvögel haben unmäßig hohe Beine, um waten zu können, ohne zu ertrinken oder naß zu werden, und demgemäß Hals und Schnabel ſehr lang, letztern ſtark oder ſchwach, je nachdem er Reptilien, Fiſche oder Gewürme zu zermalmen hat, und dem entſprechen auch ſtets die Eingeweide: dagegen haben die Sumpfvögel weder Krallen, wie die Raubvögel, noch Schwimmhäute, wie die Enten: denn die lex parsimoniae naturae geſtattet kein überflüſſiges Organ. Gerade dieſes Geſetz zuſammengenommen damit, daß andrerſeits keinem Thier je ein Organ abgeht, welches ſeine Lebensweiſe erfordert, ſondern alle, auch die verſchiedenartigſten, übereinſtimmen und wie berechnet ſind auf eine ganz ſpeciell beſtimmte Lebensweiſe, auf das Element, in welchem ſein Raub ſich aufhält, auf das Verfolgen, auf das Beſiegen, auf das Zermalmen und Verdauen deſſelben, beweiſt, daß die Lebensweiſe, die das Thier, um ſeinen Unterhalt zu finden, führen wollte, es war, die ſeinen Bau beſtimmte, — nicht aber umgekehrt; und daß die Sache gerade ſo ausgefallen iſt, wie wenn eine Erkenntniß der Lebensweiſe und ihrer äußern Bedingungen dem Bau vorausgegangen wäre und jedes Thier demgemäß ſich ſein Rüſtzeug ausgewählt hätte, ehe es ſich verkörperte; nicht anders als wie ein Jäger, ehe er ausgeht, ſein geſammtes Rüſtzeug, Flinte, Schrot, Pulver, Jagdtaſche, Hirſchfänger und Kleidung, gemäß dem Wilde wählt, welches er erlegen will: er ſchießt nicht auf die wilde Sau, weil er eine Büchſe trägt; ſondern er nahm die Büchſe und nicht die Vogelflinte, weil er auf wilde Säue ausging: und der Stier ſtößt nicht, weil er eben Hörner hat; ſondern weil er ſtoßen

will, hat er Hörner. Nun kommt aber, den Beweis zu ergänzen, noch hinzu, daß bei vielen Thieren, während ſie noch im Wachsthum begriffen ſiud, die Willensbeſtrebung, der ein Glied dienen ſoll, ſich äußert, ehe noch das Glied ſelbſt vorhanden iſt, und alſo ſein Gebrauch ſeinem Daſeyn vorhergeht. So ſtoßen junge Böcke, Widder, Kälber mit dem bloßen Kopf, ehe ſie noch Hörner haben: der junge Eber haut an den Seiten um ſich, während die Hauer, welche der beabſichtigten Wirkung entſprächen, noch fehlen: hingegen braucht er nicht die kleineren Zähne, welche er ſchon im Maule hat und mit denen er wirklich beißen könnte. Alſo ſeine Vertheidigungsart richtet ſich nicht nach der vorhandenen Waffe, ſondern umgekehrt. Dies hat ſchon Galenus bemerkt (De usu partium anim.: I, 1.). Wir erhalten hiedurch die vollkommene Gewißheit, daß der Wille nicht als ein Hinzugekommenes, etwan aus der Erkenntniß Hervorgegangenes, die Werkzeuge benutzt, die er gerade vorfindet, die Theile gebraucht, weil eben ſie und keine andere daſind; ſondern daß das Erſte und Urſprüngliche das Streben iſt, auf dieſe Weiſe zu leben, auf ſolche Art zu kämpfen; welches Streben ſich darſtellt nicht nur im Gebrauch, ſondern ſchon im Daſeyn der Waffe, ſoſehr, daß jener oft dieſem vorhergeht und dadurch anzeigt, daß weil das Streben da iſt, die Waffe ſich einſtellt; nicht umgekehrt: und ſo mit jedem Theil überhaupt. Das Reſultat iſt: nach dem Willen jedes Thiers hat ſich ſein Bau gerichtet.

Dieſe Wahrheit dringt ſich dem denkenden Zoologen und Zootomen mit ſolcher Evidenz auf, daß er, wenn nicht zugleich ſeiu Geiſt durch eine tiefere Philoſophie geläutert iſt, dadurch zu ſeltſamen Irrthümern verleitet

Digitized by Google

werden kann. Dies iſt nun wirklich einem Zoologen erſten Ranges begegnet, dem unvergeßlichen de Lamarck, der durch die Auffindung der ſo tief gefaßten Eintheilung der Thiere in Vertebrata und Nonvertebrata ſich ein unſterbliches Verdienſt erworben hat. In ſeiner Philosophie zoologique, Vol. 1. c. 7 und in ſeiner Hist. nat. des animaux sans vertèbres, Vol. 1. introd. S. 180—212, behauptet er in ganzem Ernſt und bemüht ſich ausführlich darzuthun, daß die Geſtalt, die eigenthümlichen Waffen und nach Auſſen wirkende Organe jeder Art, jeglicher Thierſpecies, keineswegs bei ihrem Urſprung ſchon vorhanden geweſen, ſondern erſt in Folge der Willensbeſtrebungen des Thiers, welche die Beſchaffenheit ſeiner Lage und Umgebung hervorrief, durch ſeine eigenen wiederholten Anſtrengungen und daraus entſprungenen Gewohnheiten, allmälig im Laufe der Zeit und durch die fortgeſetzte Generation entſtanden ſind. So, ſagt er, haben ſchwimmende Vögel und Säugethiere erſt dadurch, daß ſie beim Schwimmen die Zehen auseinander ſtreckten allmälig Schwimmhäute erhalten; Sumpfvögel bekamen in Folge ihres Watens lange Beine und lange Hälſe; Hornvieh krigte erſt allmälig Hörner, weil es, ohne taugliches Gebiß, nur mit dem Kopfe kämpfte und dieſe Kampfluſt erzeugte allmälig Hörner oder Geweihe: die Schnecke war Anfangs, wie andere Molluſken, ohne Fühlhörner: aber aus dem Bedürfniß, die ihr vorliegenden Gegenſtände zu betaſten, entſtanden ſolche allmälig: das ganze Katzengeſchlecht erhielt erſt mit der Zeit, aus dem Bedürfniß die Beute zu zerfleiſchen, Krallen, und aus dem Bedürfniß dieſe beim Gehn zu ſchonen und zugleich nicht davon gehindert zu werden, die Scheide der Krallen und deren

Beweglichkeit: die Giraffe, im dürren, grasloſen Afrika, auf das Laub hoher Bäume angewieſen, ſtreckte Vorderbeine und Hals ſo lange, bis ſie ihre wunderliche Geſtalt, von 20 Fuß Höhe vorn, erhielt. Und ſo geht er eine Menge Thierarten durch, ſie nach demſelben Princip entſtehn laſſend; wobei er den augenfälligen Einwurf nicht beachtet, daß ja die Thierſpecies, über ſolche Bemühungen, ehe ſie allmälig, im Lauf unzähliger Generationen, die zu ihrer Erhaltung nothwendigen Organe hervorgebracht hätte, aus Mangel daran inzwiſchen umgekommen und ausgeſtorben ſeyn müßte. So blind macht eine aufgefaßte Hypotheſe. Dieſe hier iſt jedoch durch eine ſehr richtige und tiefe Auffaſſung der Natur entſtanden, iſt ein genialer Irrthum, der ihm, trotz aller darin liegenden Abſurdität, noch Ehre macht. Das Wahre darin gehört ihm als Naturforſcher an: er ſah richtig, daß der Wille des Thiers das Urſprüngliche iſt und deſſen Organiſation beſtimmt hat. Das Falſche hingegen fällt dem zurückgebliebenen Zuſtand der Metaphyſik in Frankreich zur Laſt, wo eigentlich noch immer Locke und ſein ſchwacher Nachtreter Condillac herrſchen, und deshalb die Körper Dinge an ſich ſind, die Zeit und der Raum Beſchaffenheiten der Dinge an ſich, und wohin die große, ſo überaus folgenreiche Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit und alles in ihnen ſich Darſtellenden noch nicht gedrungen iſt. Daher konnte de Lamarck ſeine Konſtruktion der Weſen nicht anders denken als in der Zeit, durch Succeſſion. Aus Deutſchland hat Kants tiefe Einwirkung Irrthümer dieſer Art, eben ſo wie die kraſſe, abſurde Atomiſtik der Franzoſen und die erbaulichen phyſikotheologiſchen Betrachtungen der Engländer auf immer verbannt. So

wohlthätig und nachhaltig iſt die Wirkung eines großen Geiſtes, ſelbſt auf eine Nation, die ihn verlaſſen konnte, um Windbeuteln und Scharlatanen nachzulaufen. De Lamarck aber konnte nimmer auf den Gedanken kommen, daß der Wille des Thiers, als Ding an ſich, außer der Zeit liegen und in dieſem Sinne urſprünglicher ſeyn könne als das Thier ſelbſt. Er ſetzt zuerſt das Thier, ohne entſchiedene Organe, aber auch ohne entſchiedene Beſtrebungen, bloß mit Wahrnehmung ausgerüſtet: dieſe lehrt es die Umſtände kennen, unter welchen es zu leben hat, und aus dieſer Erkenntniß entſtehn ſeine Beſtrebungen, d. i. ſein Wille, aus dieſem endlich ſeine Organe oder beſtimmte Korporiſation, und zwar mit Hülfe der Generation und daher in ungemeſſener Zeit. Hätte er den Muth gehabt, es durchzuführen; ſo hätte er ein Urthier annehmen müſſen, welches konſequent ohne alle Geſtalt und Organe hätte ſeyn müſſen, und nun, nach klimatiſchen und lokalen Umſtänden und deren Erkenntniß, ſich zu den Myriaden von Thiergeſtalten jeder Art, von der Mücke bis zum Elephanten umgewandelt hätte. — In Wahrheit aber iſt dieſes Urthier der Wille zum Leben: jedoch iſt er als ſolcher ein Metaphyſiſches, kein Phyſiſches. Allerdings hat jede Thierſpecies durch ihren eigenen Willen und nach Maaßgabe der Umſtände, unter denen ſie leben wollte, ihre Geſtalt und Organiſation beſtimmt; jedoch nicht als ein Phyſiſches in der Zeit, ſondern als ein Metaphyſiſches außer der Zeit. Der Wille iſt nicht aus der Erkenntniß hervorgegangen und dieſe mit ſammt dem Thiere dageweſen, ehe der Wille ſich einfand als ein bloßes Accidenz, ein Sekundäres, ja Tertiäres; ſondern der Wille iſt das Erſte, das Weſen an ſich: ſeine

Erſcheinung (bloße Vorſtellung im erkennenden Intellekt und deſſen Formen Raum und Zeit) iſt das Thier, ausgerüſtet mit allen Organen, die den Willen, unter dieſen ſpeciellen Umſtänden zu leben, darſtellen. Zu dieſen Organen gehört auch der Intellekt, die Erkenntniß ſelbſt, und iſt, wie das Uebrige, der Lebensweiſe jedes Thiers genau angemeſſen; während de Lamarck erſt aus ihr den Willen entſtehn läßt.

Man betrachte die zahlloſen Geſtalten der Thiere. Wie iſt doch jedes durchweg nur das Abbild ſeines Wollens, der ſichtbare Ausdruck der Willensbeſtrebungen, die ſeinen Charakter ausmachen. Von dieſer Verſchiedenheit der Charaktere iſt die der Geſtalten bloß das Bild. Die reiſſenden, auf Kampf und Raub gerichteten Thiere ſtehn mit furchtbarem Gebiß und Klauen und mit ſtarken Muskeln da: ihr Geſicht dringt in die Ferne. Die furchtſamen, welche ihr Heil nicht im Kampf, ſondern in der Flucht zu ſuchen, den Willen haben, ſind, ſtatt aller Waffen, mit leichten, ſchnellen Beinen und ſcharfem Gehör aufgetreten. Dem Aeußern entſpricht das Innere: die Fleiſchfreſſer haben kurze Gedärme, die Grasfreſſer lange, zu einem längern Aſſimilationsproceß, und ein Widerſpruch iſt nirgends möglich. Jedes beſondere Streben des Willens ſtellt ſich in einer beſondern Modifikation der Geſtalt dar. So beſtimmte der Aufenthaltsort der Beute die Geſtalt des Verfolgers: hat nun jene ſich in ſchwer zugängliche Elemente, in ferne Schlupfwinkel, in Nacht und Dunkel zurückgezogen; ſo nimmt der Verfolger die dazu paſſende Geſtalt an, und da iſt keine ſo grottesk, daß nicht der Wille zum Leben, um ſeinen Zweck zu erreichen, darin aufträte. Um den Saamen aus den Schuppen des

Digitized by Google

Tannzapfens herauszuziehn, kommt der Kreuzſchnabel mit dieſer abnormen Geſtalt ſeines Freßwerkzeugs. Die Reptilien in ihren Sümpfen aufzuſuchen, kommen Sumpfvögel mit überlangen Beinen, überlangen Hälſen, überlangen Schnäbeln, die wunderlichſten Geſtalten. Die Termiten auszugraben, kommt der vier Fuß lange Ameiſenbär mit kurzen Beinen und langer, ſchmaler, zahnloſer Schnauze. Auf den Fiſchfang geht der Pelekan, mit monſtroſem Beutel unter dem Schnabel, recht viele Fiſche darein zu packen. Die Schläfer der Nacht zu überfallen, fliegen Eulen aus, mit ungeheuer großen Pupillen, um im Dunkeln zu ſehn, und mit ganz weichen Federn, damit ihr Flug geräuſchlos ſei und die Schläfer nicht wecke. Denn wo ein Lebendes athmet, iſt gleich ein anderes gekommen, es zu verſchlingen. Eben ſo deutlich zeigt ſich bei den Verfolgten der Wille ihrem Feinde zu entgehn, in der defenſiven Armatur. Igel und Stachelſchweine ſtrecken einen Wald von Speeren in die Höhe. Geharniſcht vom Kopf bis zum Fuß, dem Zahn, dem Schnabel und der Klaue unzugänglich treten Armadille, Schuppenthiere, Schildkröten auf, und eben ſo im Kleinen die ganze Klaſſe der Kruſtaceen. Andere ſuchten ihren Schutz nicht im phyſiſchen Widerſtande, ſondern in der Täuſchung des Verfolgers: das Faulthier gleicht täuſchend dem bemooſten Aſt, der Laubfroſch dem Blatt und eben ſo unzählige Inſekten ihrem Aufenthalt: aber der Floh verließ ſich auf ſeine regelloſen Sprünge, zu denen er den Aufwand eines ſo kräftigen Apparats gemacht hat. — Die Anticipation aber, welche bei allen dieſen Anſtalten ſtatt findet, können wir uns faßlich machen an der, die ſich bei den Kunſttrieben zeigt. Die junge Spinne und der Ameiſenlöwe kennen

noch nicht den Raub, dem ſie zum erſten Mal eine Falle ſtellen. Und eben ſo auf der Defenſive: das Inſekt Bombex tödtet, nach Latreille, mit ſeinem Stachel die Parnope, obgleich es ſie nicht frißt, noch von ihr angegriffen wird; ſondern weil dieſe ſpäterhin ihre Eier in ſein Neſt legen und dadurch die Entwickelung ſeiner Eier hemmen wird; was es doch nicht weiß. In ſolchen Anticipationen bewährt ſich wiederum die Idealität der Zeit; welche überhaupt ſtets hervortritt, ſobald der Wille als Ding an ſich zur Sprache kommt. In der hier berührten, wie in manchen andern Rückſichten dienen die Kunſttriebe der Thiere und die phyſiologiſchen Funktionen ſich gegenſeitig zur Erläuterung: weil in Beiden der Wille ohne Erkenntniß thätig iſt.

Wie mit jedem Organ und jeder Waffe zur Offenſive oder Defenſive hat ſich auch, in jeder Thiergeſtalt, der Wille mit einem Intellekt ausgerüſtet als Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art; daher ſolcher allein zu ſeinem Dienſt beſtimmt und dieſem überall genau angemeſſen iſt. Die Raubthiere brauchten und haben offenbar deſſen viel mehr, als die Grasfreſſer. Der Elephant und das Pferd machen eine Ausnahme: aber der bewunderungswürdige Verſtand des Elephanten war nöthig, weil bei zweihundertjähriger Lebensdauer und ſehr geringer Prolifikation er für längere und ſichere Erhaltung des Individuums zu ſorgen hatte. Auch das Pferd hat längere Lebensdauer und ſpärlichere Fortpflanzung als die Wiederkäuer, zudem ohne Hörner, Hauzähne, Rüſſel, mit keiner Waffe, als allenfalls ſeinem Huf, verſehn, brauchte es mehr Intelligenz und größere Schnelligkeit, ſich dem Verfolger zu entziehn. Eine Erläuterung dieſes Satzes giebt auch

Digitized by Google

der Fall des Vogels Dudu, deſſen Geſchlecht bekanntlich ausgeſtorben iſt und der überaus dumm war; woraus ſich jenes erklärt. Unter den Reptilien ſind die Schlangen die klügſten, als Raubthiere und weil ſie, zumal die giftigen, ſich langſamer als die übrigen fortpflanzen. Wie hinſichtlich der phyſiſchen Waffe, ſo iſt auch hier der Wille das Prius und ſein Rüſtzeug, der Intellekt, das Posterius. Raubthiere gehen nicht auf die Jagd, noch Füchſe auf den Diebſtahl, weil ſie mehr Verſtand haben; ſondern weil ſie von Jagd und Diebſtahl leben wollten, haben ſie, wie ſtärkeres Gebiß und Klauen, auch mehr Verſtand. Freilich hängt die Intelligenz zunächſt vom Cerebralſyſtem ab und dieſes ſteht in nothwendigem Verhältniß zum übrigen Organismus, daher kaltblütige Thiere bei Weitem den Warmblütigen und Wiederkäuer den einfach Verdauenden nachſtehn: aber eben der Organismus iſt nur der ſichtbar gewordene Wille, auf welchen als das abſolut Erſte ſtets Alles zurückweiſt: ſeine Bedürfniſſe und Zwecke in jeder Erſcheinung geben das Maaß für die Mittel, nnd dieſe müſſen unter einander übereinſtimmen. Die Pflanze hat keine Apperception, weil ſie keine Lokomotivität hat: denn wozu hätte jene ihr genützt, wenn ſie nicht in Folge derſelben das Gedeihliche zu ſuchen, das Schädliche zu fliehen vermochte? und umgekehrt konnte ihr die Lokomotivität nicht nutzen, da ſie keine Apperception hatte, ſolche zu dirigiren. Daher tritt in der Pflanze die unzertrennliche Dyas von Senſibilität und Irritabilität noch nicht auf; ſondern ſie ſchlummern in ihrer Grundlage, der Reproduktionskraft, in welcher allein ſich hier der Wille objektivirt. Die Sonnenblume und jede Pflanze will das Licht: aber ihre Bewegnng zu ihm iſt

noch nicht getrennt von ihrer Wahrnehmung deſſelben, und beide fallen zuſammen mit ihrem Wachsthum. — Im Menſchen ſteht der den Uebrigen ſo ſehr überlegene Verſtand, unterſtützt von der hinzugekommenen Vernunft (Fähigkeit der nichtanſchaulichen Vorſtellungen, d. i. Begriffe: Reflexion, Denkvermögen) doch eben nur im Verhältniß theils zu ſeinen Bedürfniſſen, welche die der Thiere weit überſteigen und ſich ins Unendliche vermehren, theils zu ſeinem gänzlichen Mangel an natürlichen Waffen und natürlicher Bedeckung, endlich auch zu ſeiner langſamen Fortpflanzung, langen Kindheit und langen Lebensdauer, welche ſichere Erhaltung des Individuums forderten. Alle dieſe großen Forderungen mußten durch intellektuelle Kräfte gedeckt werden: daher ſind dieſe hier ſo überwiegend. Zugleich aber ſehn wir auch hier, wie der Intellekt urſprünglich zum Dienſte des Willens beſtimmt iſt, weshalb er in der Regel in dieſer Dienſtbarkeit bleibt: wie er ſich dennoch, in einzelnen Fällen, durch ein abnormes Uebergewicht des cerebralen Lebens, davon losmacht, und nun das rein objektive Erkennen eintritt, das ſich bis zum Genie ſteigert, habe ich im 3ten Buch, dem äſthetiſchen Theile meines Werkes, ausführlich gezeigt.

Wenn wir nun nach allen dieſen Betrachtungen über die genaue Uebereinſtimmung zwiſchen dem Willen und der Organiſation jedes Thieres, und von dieſem Geſichtspunkt aus, ein wohlgeordnetes oſteologiſches Kabinet durchmuſtern; ſo wird es uns wahrlich vorkommen, als ſähen wir ein und daſſelbe Weſen (jenes Urthier de Lamarcks, richtiger den Willen zum Leben) nach Maaßgabe der Umſtände ſeine Geſtalt verändern und aus derſelben Zahl und Ordnung ſeiner Knochen,

durch Verlängerung und Verkürzung, Verſtärkung und Verkümmerung derſelben, dieſe Mannigfaltigkeit von Formen zu Stande bringen. Jene Zahl und Ordnung der Knochen, welche Geoffroy Saint-Hilaire (principes de philosophie zoologique 1830) das anatomiſche Element genannt hat, bleibt, wie er gründlich nachweiſt, im Weſentlichen unverändert, iſt eine konſtante Größe, ein zum voraus ſchlechthin Gegebenes, durch eine unergündliche Nothwendigkeit unwiderruflich Feſtgeſetztes, — deſſen Unwandelbarkeit ich der Beharrlichkeit der Materie unter allen phyſiſchen und chemiſchen Veränderungen vergleichen möchte. Im Verein damit aber beſteht die größte Wandelbarkeit, Bildſamkeit, Fügſamkeit dieſer ſelben Knochen, in Hinſicht auf Größe, Geſtalt und Zweck der Anwendung: und dieſe ſehen wir mit voller und wahrer Freiheit durch den Willen beſtimmt werden, nach Maaßgabe der Zwecke, welche die äußern Umſtände ihm vorſchieben: er macht daraus, was ſein jedesmaliges Bedürfniß heiſcht. Will er als Affe auf den Bäumen umherklettern; ſo greift er alsbald mit vier Händen nach den Zweigen und ſtreckt dabei Ulna nebſt Radius unmäſſig in die Länge: hingegen werden dieſe ſelben Knochen bis zur Unkenntlichkeit verkürzt, wenn er als Krokodil im Schlamme kriechen, oder als Seehund ſchwimmen, oder als Maulwurf graben will, in welchem letzten Fall er den Carpus und die Phalangen zu unverhältnißmäſſig großen Schaufelpfoten, auf Koſten aller übrigen Knochen vergrößert. Aber will er als Fledermaus die Luft durchkreuzen, da werden nicht nur os humeri, radius und ulna auf unerhörte Weiſe verlängert, ſondern die ſonſt ſo kleinen und untergeordneten Carpus, Metacarpus und Phalanges digitorum

dehnen ſich, wie in der Viſion des heiligen Antonius, zu einer ungeheueren, den Leib des Thieres überſteigenden Länge aus, um die Flughäute dazwiſchen auszuſpannen. Hat er, als Giraffe, um die Kronen hoher Bäume Afrika's benagen zu können, ſich auf beiſpiellos hohe Vorderbeine geſtellt; ſo werden dieſelben unwandelbaren 7 Halswirbel, welche beim Maulwurf ſo diminutiv zuſammengeſchoben waren, jetzt dermaaßen verlängert, daß auch hier, wie überall, die Länge des Halſes der der Vorderbeine gleichkommt, damit der Kopf auch zum Trinkwaſſer herabgelangen könne. Kann nun aber, wenn er als Elephant auftritt, ein langer Hals die Laſt des übergroßen, maſſiven und noch mit Klafterlangen Zähnen beſchwerten Kopfes unmöglich tragen; ſo bleibt ſolcher ausnahmsweiſe kurz, und als Nothhülfe wird ein Rüſſel zur Erde geſenkt, der Futter und Waſſer in die Höhe zieht und auch zu den Kronen der Bäume hinauflangt. Bei allen dieſen Verwandlungen ſehn wir, in Uebereinſtimmung damit, zugleich den Schädel, das Behältniß der Intelligenz, ſich ausdehnen, entwickeln, wölben, nach dem Maaße als die mehr oder minder ſchwierige Art den Lebensunterhalt herbeizuſchaffen, mehr oder weniger Intelligenz erfordert; und die verſchiedenen Grade des Verſtandes leuchten dem geübten Auge aus den Schädelwölbungen deutlich entgegen.

Sowohl die hier am Knochengerüſte erläuterte genaue Angemeſſenheit des Baues zu den Zwecken und äußern Lebensverhältniſſen des Thieres, als auch die ſo bewunderungswürdige Zweckmäſſigkeit und Harmonie im Getriebe ſeines Innern, wird durch keine andre Erklärung oder Annahme auch nur entfernterweiſe ſo begreiflich, wie durch die ſchon anderweitig feſtgeſtellte

Digitized by Google

Wahrheit, daß der Leib des Thieres eben nur sein Wille ſelbſt iſt, angeſchaut als Vorſtellung, alſo die bloße Sichtbarkeit, Objektität des Willens. Denn unter dieſer Vorausſetzung muß Alles in und an ihm konſpiriren zum letzten Zweck, dem Leben dieſes Thiers. Da kann nichts Unnützes, nichts Ueberflüſſiges, nichts Fehlendes, nichts Zweckwidriges, nichts Dürftiges oder in ſeiner Art Unvollkommnes an ihm gefunden werden; ſondern alles Nöthige muß daſeyn, genau ſo weit es nöthig iſt, aber nicht weiter. Denn hier iſt der Meiſter, das Werk und der Stoff Eines und daſſelbe. Daher iſt jeder Organismus ein überſchwänglich vollendetes Meiſterſtück. Hier hat nicht der Wille erſt die Abſicht gehegt, den Zweck erkannt, dann die Mittel ihm angepaßt und den Stoff beſiegt; ſondern ſein Wollen iſt unmittelbar auch der Zweck und unmittelbar das Erreichen: es bedurfte ſonach keiner fremden erſt zu bezwingenden Mittel: hier war Wollen, Thun und Erreichen Eines und daſſelbe. Daher ſteht der Organismus als ein Wunder da und iſt keinem Menſchenwerk, das beim Lampenſchein der Erkenntniß erkünſtelt wurde, zu vergleichen.

Unſere Bewunderung der unendlichen Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit in den Werken der Natur beruht im Grunde darauf, daß wir ſie im Sinn unſrer Werke betrachten. Bei dieſen iſt zuvörderſt der Wille zum Werk und das Werk zweierlei: ſodann liegen zwiſchen dieſen beiden ſelbſt noch zwei Andre: erſtlich das dem Willen an ſich fremde Medium der Vorſtellung, durch welches der Wille, ehe er ſich hier verwirklicht, hindurchzugehn hat; und zweitens der dem hier wirkenden Willen fremde Stoff, dem eine ihm fremde Form

aufgezwungen werden ſoll, welcher er widerſtrebt, weil er ſchon einem andern Willen, nämlich ſeiner Naturbeſchaffenheit, ſeiner forma substantialis, der in ihm ſich ausdrückenden (Platoniſchen) Idee angehört: er muß alſo erſt überwältigt werden, und wird im Innern ſtets noch widerſtreben, ſo tief auch die künſtliche Form eingedrungen ſeyn mag. Ganz anders ſteht es mit den Werken der Natur, welche nicht wie jene eine mittelbare, ſondern eine unmittelbare Manifeſtation des Willens ſind. Hier wirkt der Wille in ſeiner Urſprünglichkeit, alſo erkenntnißlos: der Wille und das Werk ſind durch keine ſie vermittelnde Vorſtellung geſchieden: ſie ſind Eins. Und ſogar der Stoff iſt mit ihnen Eins: denn die Materie iſt die bloße Sichtbarkeit des Willens. Deshalb finden wir hier die Materie von der Form völlig durchdrungen: vielmehr aber ſind ſie ganz gleichen Urſprungs, wechſelſeitig nur für einander da und inſofern Eins. Daß wir ſie auch hier, wie beim Kunſtwerk, ſondern, iſt eine bloße Abſtraktion. Die reine abſolut form- und beſchaffenheitsloſe Materie, welche wir als den Stoff des Naturprodukts denken, iſt bloß ein ens rationis und kann in keiner Erfahrung vorkommen. Der Stoff des Kunſtwerks hingegen iſt die empiriſche, mithin bereits geformte Materie. Identität der Form und Materie iſt Charakter des Naturprodukts; Diverſität beider, des Kunſtprodukts. Weil beim Naturprodukt die Materie die bloße Sichtbarkeit der Form iſt, ſehn wir auch empiriſch die Form als bloße Ausgeburt der Materie auftreten: in der Kryſtalliſation, in vegetabiliſcher und animaliſcher generatio aequivoca.

Wollen wir aber das Wirken der Natur verſtehn; ſo müſſen wir dies nicht durch Vergleichung mit unſern

Digitized by Google

Werken verſuchen. Das wahre Weſen jeder Thiergeſtalt iſt ein außer der Vorſtellung, mithin auch ihren Formen Raum und Zeit, gelegener Willensakt, der eben deshalb kein Nach- und Nebeneinander kennt, ſondern die untheilbarſte Einheit hat. Erfaßt nun aber unſre Anſchauung jene Geſtalt und zerlegt gar das anatomiſche Meſſer ihr Inneres; ſo tritt an das Licht der Erkenntniß, was urſprünglich und an ſich dieſer und ihren Geſetzen fremd iſt, in ihr aber nun auch ihren Geſetzen gemäß ſich darſtellen muß. Die urſprüngliche Einheit und Untheilbarkeit jenes Willensaktes, dieſes wahrhaft metaphyſiſchen Weſens, erſcheint nun auseinandergezogen in ein Nebeneinander von Theilen und Nacheinander von Funktionen, die aber dennoch ſich darſtellen als genau verbunden, durch die engſte Beziehung auf einander zu wechſelſeitiger Hülfe und Unterſtützung, als Mittel und Zweck gegenſeitig. Der dies ſo apprehendirende Verſtand geräth in Bewunderung über die tief durchdachte Anordnung der Theile und Kombination der Funktionen: weil er die Art, wie er die aus der Vielheit (welche ſeine Erkenntnißform erſt herbeigeführt hat) ſich wiederherſtellende urſprüngliche Einheit gewahr wird, auch der Entſtehung dieſer Thierform unwillkührlich unterſchiebt. Dies iſt der Sinn der großen Lehre Kants, daß die Zweckmäſſigkeit erſt vom Verſtande in die Natur gebracht wird, der demnach ein Wunder anſtaunt, das er erſt ſelbſt geſchaffen hat. Es geht ihm (wenn ich eine ſo hohe Sache durch ein triviales Gleichniß erläutern darf) ſo, wie wenn er darüber erſtaunt, daß alle Multiplikationsprodukte der 9 durch Addition ihrer einzelnen Ziffern wieder 9 geben, oder eine Zahl deren Ziffern addirt 9 betragen; obſchon er ſelbſt im Decimal-

Digitized by Google

ſyſtem das Wunder ſich vorbereitet hat. — Das phyſiko-theologiſche Argument läßt das Daſeyn der Welt in einem Verſtande ihrem realen Daſeyn vorhergehn und ſagt: wenn die Welt zweckmäßig ſein ſoll, mußte ſie als Vorſtellung vorhanden ſeyn, ehe ſie ward. Ich aber ſage im Sinne Kants: wenn die Welt Vorſtellung ſeyn ſoll; ſo muß ſie ſich als ein Zweckmäſſiges darſtellen: und dieſes tritt allererſt in unſerm Intellekt ein.

Aus meiner Lehre folgt allerdings, daß jedes Weſen ſein eigenes Werk iſt. Die Natur, die nimmer lügen kann und naiv iſt wie das Genie, ſagt geradezu daſſelbe aus, indem jedes Weſen an einem andern genau ſeines Gleichen nur den Lebensfunken anzündet und dann vor unſern Augen ſich ſelbſt macht, den Stoff dazu von außen, Form und Bewegung aus ſich ſelbſt nehmend, welches man Wachsthum und Entwickelung nennt. So ſteht auch empiriſch jedes Weſen als ſein eigenes Werk vor uns. Aber man verſteht die Sprache der Natur nicht, weil ſie zu einfach iſt.

Digitized by Google

Pflanzen-Phyſiologie.

Ueber die Erſcheinung des Willens in Pflanzen rühren die Beſtätigungen, welche ich anzuführen habe, hauptſächlich von Franzoſen her, welche Nation eine entſchieden empiriſche Richtung hat und nicht gern einen Schritt über das unmittelbar Gegebene hinausgeht. Zudem iſt der Berichterſtatter Cuvier, der durch ſein ſtarres Beharren bei dem rein Empiriſchen Anlaß gab zu dem berühmten Zwieſpalt zwiſchen ihm und Geoffroy St. Hilaire. Es darf uns alſo nicht wunderu, wenn wir hier nicht einer ſo entſchiedenen Sprache begegnen, wie in den früher angeführten deutſchen Zeugniſſen und jedes Zugeſtändniß mit behutſamer Zurückhaltung gemacht ſehn.

Cuvier ſagt in ſeiner histoire des progrès des sciences naturelles depuis 1789 jusqu' à ce jour, Vol. 1. 1826. S. 245: „Die Pflanzen haben gewiſſe anſcheinend von ſelbſt entſtehende (spontanés) Bewegungen, die ſie unter gewiſſen Umſtänden zeigen, und welche denen der Thiere bisweilen ſo ähnlich ſind, daß man wohl ihretwegen den Pflanzen eine Art Empfindung und Willen beilegen möchte, welches vorzüglich

diejenigen thun würden, die etwas Aehnliches in den Bewegungen der innern Theile der Thiere ſehen wollen. So ſtreben die Wipfel der Bäume ſtets nach der ſenkrechten Richtung; es ſei denn daß ſie ſich nach dem Lichte beugen. Ihre Wurzeln gehn dem guten Erdreich und der Feuchtigkeit nach und verlaſſen, um dieſe zu finden, den geraden Weg. Aus dem Einfluß äußerer Urſachen aber ſind dieſe verſchiedenen Richtungen nicht erklärlich, wenn man nicht auch eine innere Anlage annimmt, welche erregt zu werden fähig und von der bloßen Trägheitskraft in den unorganiſchen Körpern verſchieden iſt. — — — — — — — Decandolle hat merkwürdige Verſuche gemacht, die ihm in den Pflanzen eine Art Gewohnheit dargethan haben, welche durch künſtliche Beleuchtung erſt nach einer gewiſſen Zeit überwunden wird. Pflanzen, in einem von Lampen fortwährend erleuchteten Keller eingeſchloſſen, hörten darum in den erſten Tagen nicht auf, ſich beim Eintritt der Nacht zu ſchließen und am Morgen zu öffnen. Und ſo giebt es noch andere Gewohnheiten, welche die Pflanzen annehmen und ablegen können. Die Blumen, welche ſich bei naſſem Wetter ſchließen, bleiben, wenn es zu lange anhält, endlich offen. Als Herr Desfontaines eine Senſitive im Wagen mit ſich führte, zog ſie ſich, auf das Rütteln, Anfangs zuſammen: aber endlich dehnte ſie ſich wieder aus, wie bei voller Ruhe. Alſo wirken auch hier Licht, Näſſe u. ſ. w. bloß Kraft einer innern Anlage, welche durch die Ausübung ſolcher Thätigkeit ſelbſt aufgehoben oder verändert werden kann, und die Lebenskraft der Pflanzen iſt, wie die der Thiere, der Ermüdung und Erſchöpfung unterworfen. Das Hedysarum gyrans iſt ſonderbar ausgezeichnet durch

Digitized by Google

die Bewegungen, die es bei Tag und Nacht mit ſeinen Blättern macht, ohne dazu irgend eines Anlaſſes zu be⸗dürfen. Wenn im Pflanzenreich irgend eine Erſcheinung täuſchen und an die freiwilligen Bewegungen der Thiere erinnern kann, ſo iſt es ſicherlich dieſe. Brouſſonet, Silveſtre, Cels und Halle haben ſie ausführlich beſchrie⸗ben und gezeigt, daß ihre Thätigkeit allein vom guten Zuſtande der Pflanze abhängt.“

Im 3ten Bande deſſelben Werkes (1828) S. 166 ſagt Cuvier: „Herr Dutrochet fügt phyſiologiſche Betrachtungen hinzu, in Folge von Verſuchen, die er ſelbſt angeſtellt hat und welche ſeiner Meinung nach beweiſen, daß die Bewegungen der Pflanzen ſpontan ſind, d. h. von einem innern Princip abhängen, wel⸗ches den Einfluß äußerer Agentien unmittelbar empfängt. Weil er jedoch Anſtand nimmt, den Pflanzen Senſibi⸗lität beizulegen; ſo ſetzt er an die Stelle dieſes Worts Nervimotilität.“ — Ich muß hiebei bemerken, daß was wir durch den Begriff der Spontaneität denken, wenn näher unterſucht, allemal hinausläuft auf Willens⸗äuſſerung, von welcher jene demnach nur ein Synonym wäre. Der einzige Unterſchied dabei iſt, daß der Be⸗griff der Spontaneität aus der äußern Anſchauung, der der Willensäuſſerung aus unſerm eigenen Bewußtſeyn geſchöpft iſt.

In den Mém. d. l'acad: d. sciences de l'année 1821, Vol. 5. Par. 1826. ſagt Cuvier S. 171. „Seit Jahrhunderten forſchen die Botaniker nach, warum ein keimendes Korn, in welche Lage auch immer man es gebracht habe, ſtets die Wurzel nach unten, den Sten⸗gel nach oben ſende. Man hat es der Feuchtigkeit, der Luft, dem Licht zugeſchrieben: aber keine dieſer Urſachen

Digitized by Google

erklärt es. Herr Dutrochet hat Saamenkörner in Löcher gebracht, welche in den Boden eines mit feuchter Erde gefüllten Gefäßes gebohrt waren, und dieſes an den Balken eines Zimmers gehängt. Nun ſollte man denken, daß der Stengel nach unten gewachſen wäre: aber keineswegs. Die Wurzeln ſenkten ſich in die Luft herab und die Stengel verlängerten ſich durch die feuchte Erde hindurch, bis ſie deren obere Fläche durchdringen konnten. Nach Herrn Dutrochet nehmen die Pflanzen ihre Richtung vermöge eines innern Princips und keineswegs durch die Anziehung der Körper, zu welchen ſie ſich begeben. An der Spitze einer auf einem Zapfen vollkommen beweglichen Nadel hatte man ein Miſtelkorn befeſtigt und zum Keimen gebracht, in deren Nähe aber ein Brettchen geſtellt: das Korn richtete bald ſeine Wurzeln nach dem Brettchen hin und in fünf Tagen hatten ſie es erreicht, ohne daß die Nadel die geringſte Bewegung angenommen hätte. — Zwiebel= und Lauch=Stengel mit ihren Bulben, an finſtern Orten niedergelegt, richten ſich auf, wiewohl langſamer als im Hellen: ſogar im Waſſer niedergelegt richten ſie ſich auf: welches hinlänglich beweiſt, daß weder Luft noch Feuchtigkeit ihnen ihre Richtung ertheilen."

Im Dictionn. d. sciences naturelles, Artikel Animal, heißt es: „Wenn die Thiere im Aufſuchen ihrer Nahrung Begierde und in der Auswahl derſelben Unterſcheidungsvermögen an den Tag legen; ſo ſieht man die Wurzeln der Pflanzen ihre Richtung nach der Seite nehmen, wo die Erde am ſaftreichſten iſt, ſogar in den Felſen die kleinſten Spalten, die etwas Nahrung enthalten können, aufſuchen: ihre Blätter und Zweige richten ſich ſorgfältig nach der Seite, wo ſie am meiſten

Luft und Licht finden. Beugt man einen Zweig ſo, daß die obere Fläche ſeiner Blätter nach unten kommt; ſo verdrehen ſogar die Blätter ihre Stengel, um in die Lage zurückzukommen, welche der Ausübung ihrer Funktionen am günſtigſten iſt (d. h. die glatte Seite oben). Weiß man gewiß, daß dies ohne Bewußtſeyn vor ſich geht?"

Einen deutlichen Beleg der Willensäußerung bei Pflanzen geben die Rankengewächſe, welche, wenn keine Stütze zum Anklammern in der Nähe iſt, eine ſolche ſuchend, ihr Wachsthum immer nach dem ſchattigſten Ort hin richten, ſogar nach einem Stück dunkel gefärbten Papiers, wohin man es auch legen mag: hingegen fliehen ſie Glas, weil es glänzt. Sehr artige Verſuche hierüber, beſonders mit Ampelopsis quinquefolia giebt Ths. Andrew Knight in der philos. Transact. of 1812, welche ſich überſetzt finden in der Bibliothèque Brittanique, section sciences et arts, Vol. 52, — wiewohl er ſeinerſeits beſtrebt iſt, die Sache mechaniſch zu erklären und nicht zugeben will, daß es eine Willensäußerung ſei. Ich berufe mich auf ſeine Experimente, nicht auf ſein Urtheil. Man ſollte mehrere ſtützenloſe Rankenpflanzen im Kreiſe um einen Stamm pflanzen und ſehn, ob ſie nicht alle centripetal dahin kröchen.

In Frorieps Notizen Jahrg. 1833, Nr. 832 ſteht ein kurzer Aufſatz über Lokomotivität der Pflanzen: im ſchlechten Erdreich, dem guten nahe ſtehend, ſenken manche Pflanzen einen Zweig in das gute: nachher verdorrt die urſprüngliche Pflanze: aber der Zweig gedeiht und wird jetzt ſelbſt die Pflanze. Mittelſt dieſes Vorgangs iſt eine Pflanze von einer Mauer herabgeklettert.

Digitized by Google

In derſelben Zeitſchrift, Jahrg. 1835, Nr. 981 findet man die Ueberſetzung einer Mittheilung des Prof. Daubeny zu Oxford, (aus dem Edinb. new philos. Journ. Apr.—Jul. 1835.) der durch neue und ſehr ſorgfältige Verſuche es gewiß macht, daß die Pflanzenwurzeln, wenigſtens bis zu einem gewiſſen Grade, die Fähigkeit haben, unter den ihrer Oberfläche dargebotenen erdigen Stoffen eine Wahl zu treffen.

Endlich will ich nicht unbemerkt laſſen, daß ſchon Platon den Pflanzen Begierden, *επιθυμιας*, alſo Willen beilegt. (Tim. p. 403. Bip.)

Das Zögern und die Zurückhaltung mit der wir alle angeführten Schriftſteller daran gehn ſehn, den ſich nun doch einmal empiriſch kund gebenden Willen den Pflanzen zuzuerkennen, entſpringt daraus, daß auch ſie befangen ſind in der alten Meinung, daß Bewußtſeyn Erforderniß und Bedingung des Willens ſei: jenes aber haben die Pflanzen offenbar nicht. Daß der Wille das Primäre und daher von der Erkenntniß, mit welcher, als dem Sekundären, erſt das Bewußtſeyn eintritt, unabhängig ſei, iſt ihnen nicht in den Sinn gekommen. Von der Erkenntniß oder Vorſtellung haben die Pflanzen bloß ein Analogon, ein Surrogat: aber den Willen haben ſie wirklich und ganz unmittelbar ſelbſt: denn er, als das Ding an ſich, iſt das Subſtrat ihrer Erſcheinung, wie jeder. Man kann, realiſtiſch verfahrend und demnach vom Objektiven ausgehend, auch ſagen: das, was in der vegetabiliſchen Natur und dem thieriſchen Organismus lebt und treibt, wenn es ſich, auf der Stufenleiter der Weſen, allmälig ſo weit geſteigert hat, daß das Licht der Erkenntniß unmittelbar darauf fällt, ſtellt ſich, im nunmehr entſtandenen Be-

Digitized by Google

wußtſeyn, als Wille dar und wird hier unmittelbarer, folglich beſſer, als irgendwo ſonſt erkannt: welche Erkenntniß daher den Schlüſſel zum Verſtändniß alles tiefer Stehenden abgeben muß. Denn in ihr iſt das Ding an ſich durch keine andere Form mehr verhüllt, als allein durch die der unmittelbarſten Wahrnehmung. Dieſe unmittelbare Wahrnehmung des eigenen Wollens iſt es, was man den innern Sinn genannt hat. An ſich iſt der Wille wahrnehmungslos und bleibt es im unorganiſchen und im Pflanzen-Reich. Wie die Welt troz der Sonne finſter bliebe, wenn keine Körper dawären, das Licht derſelben zurückzuwerfen, oder wie die Vibration der Saite der Luft und ſelbſt irgend eines Reſonanzbodens bedarf, um zum Klange zu werden; ſo wird der Wille erſt durch den Zutritt der Erkenntniß ſich ſeiner ſelbſt bewußt: die Erkenntniß iſt gleichſam der Reſonanzboden des Willens und der dadurch entſtehende Ton das Bewußtſeyn. Dieſes Sich-ſeiner-ſelbſt-bewußtwerden des Willens hat man dem ſogenannten innern Sinn zugeſchrieben, weil es unſer erſtes und unmittelbares Erkennen iſt. Das Objekt dieſes innern Sinnes können bloß die verſchiedenartigen Regungen des eigenen Willens ſeyn: denn das Vorſtellen kann nicht ſelbſt wieder wahrgenommen werden; ſondern höchſtens nur in der vernünftigen Reflexion, dieſer zweiten Potenz der Vorſtellung, alſo in abstracto, nochmals zum Bewußtſeyn kommen. Daher denn auch das einfache Vorſtellen (Anſchauen) zum eigentlichen Denken, d. h. Erkennen in abſtrakten Begriffen, ſich verhält wie das Wollen an ſich, zum Innewerden dieſes Wollens, d. i. dem Bewußtſeyn. Deshalb tritt ganz klares und deutliches Bewußtſeyn des eigenen, wie des fremden

Daſeyns erſt mit der Vernunft, (dem Vermögen der Begriffe) ein, welche den Menſchen über das Thier ſo hoch erhebt, wie das bloß anſchauende Vorſtellungsvermögen dieſes über die Pflanze. Was nun, wie dieſe, keine Vorſtellung hat, nennen wir bewußtlos und denken es als vom Nichtſeienden wenig verſchieden, indem es ſein Daſeyn eigentlich nur im fremden Bewußtſeyn, als deſſen Vorſtellung, habe. Dennoch fehlt ihm nicht das Primäre des Daſeyns, der Wille, ſondern bloß das Sekundäre; aber uns ſcheint ohne dieſes das Primäre, welches doch das Seyn des Dinges an ſich iſt, ins Nichts überzugehn. Ein bewußtloſes Daſeyn wiſſen wir unmittelbar nicht deutlich vom Nichtſeyn zu unterſcheiden; obwohl der tiefe Schlaf uns die eigene Erfahrung darüber giebt.

Erinnern wir uns aus dem vorhergehenden Abſchnitt, daß bei den Thieren das Erkenntnißvermögen, wie jedes andere Organ, nur Behufs ihrer Erhaltung eingetreten iſt und daher in genauem und unzählige Stufen zulaſſenden Verhältniß zu den Bedürfniſſen jeder Thierart ſteht; dann werden wir begreifen, daß die Pflanze, da ſie ſo ſehr viel weniger Bedürfniſſe hat als das Thier, endlich gar keiner Erkenntniß mehr bedarf. Dieſerhalb eben iſt, wie ich oft geſagt habe, das Erkennen der wahre und die Gränze bezeichnende Charakter der Thierheit. Wo dieſe aufhört, verſchwindet die eigentliche Erkenntniß, deren Weſen uns aus eigener Erfahrung ſo wohl bekannt iſt, und wir können uns, von dieſem Punkt an, das den Einfluß der Außenwelt auf die Bewegungen der Weſen Vermittelnde nur noch durch Analogie faßlich machen. Hingegen bleibt der Wille, den wir als die Baſis und den Kern jedes Weſens

erkannt haben, ſtets und überall, einer und derſelbe. Auf der niedrigeren Stufe der Pflanzenwelt, wie auch des vegetativen Lebens im thieriſchen Organismus, vertritt nun als Beſtimmungsmittel der einzelnen Aeußerungen dieſes überall vorhandenen Willens und als das Vermittelnde zwiſchen der Auſſenwelt und den Veränderungen eines ſolchen Weſens, Reiz und zuletzt im Unorganiſchen phyſiſche Einwirkung überhaupt, die Stelle der Erkenntniß, und ſtellt ſich, wenn die Betrachtung, wie hier, von oben herabſchreitet, als ein Surrogat der Erkenntniß, mithin als ein ihr bloß Analoges dar. Wir können nicht ſagen, daß die Pflanzen Licht und Sonne eigentlich wahrnehmen: allein wir ſehn, daß ſie die Gegenwart oder Abweſenheit derſelben verſchiedentlich ſpüren, daß ſie ſich nach ihnen neigen und wenden, und wenn freilich meiſtentheils dieſe Bewegung mit der ihres Wachsthums zuſammenfällt, wie die Rotation des Mondes mit ſeinem Umlauf, ſo iſt ſie darum doch nicht weniger als eben dieſe vorhanden, und die Richtung jenes Wachſens wird durch das Licht eben ſo wie eine Handlung durch ein Motiv beſtimmt und planmäſſig modifizirt, desgleichen bei den rankenden, ſich anklammernden Pflanzen durch die vorgefundene Stütze, deren Ort und Geſtalt. Weil alſo die Pflanze doch überhaupt Bedürfniſſe hat, wenn gleich nicht ſolche, die den Aufwand eines Senſoriums und Intellekts erforderten; ſo muß etwas Analoges an die Stelle treten, um den Willen in den Stand zu ſetzen, wenigſtens die ſich ihm darbietende Befriedigung zu ergreifen, wenn auch nicht ſie aufzuſuchen. Dieſes nun iſt die Empfänglichkeit für Reiz, deren Unterſchied von der Erkenntniß ich ſo ausſprechen möchte, daß bei der Erkenntniß das als Vor=

ſtellung ſich darſtellende Motiv und der darauf erfolgende Willensakt **deutlich von einander geſondert bleiben** und zwar um ſo deutlicher, je vollkommner der Intellekt iſt; — bei der bloßen Empfänglichkeit für Reiz hingegen das Empfinden des Reizes von dem dadurch veranlaßten Wollen nicht mehr zu unterſcheiden iſt und beide in Eins verſchmelzen. Endlich in der unorganiſchen Natur hört auch die Empfänglichkeit für Reiz auf, deren Analogie mit der Erkenntniß nicht zu verkennen iſt: es bleibt jedoch verſchiedenartige Reaktion jedes Körpers auf verſchiedenartige Einwirkung: dieſe ſtellt ſich nun, für den von oben herabſchreitenden Gang unſrer Betrachtung, auch hier noch als Surrogat der Erkenntniß dar. Reagirt der Körper verſchieden; ſo muß auch die Einwirkung verſchieden ſeyn und eine verſchiedene Affektion in ihm hervorrufen, die, in aller ihrer Dumpfheit, doch noch entfernte Analogie mit der Erkenntniß hat. Wenn alſo z. B. eingeſchloſſenes Waſſer endlich einen Durchbruch findet, den es begierig benutzt, tumultuariſch dahin ſich drängend; ſo erkennt es ihn allerdings nicht, ſo wenig als die Säure das hinzugetretene Alkali, für welches ſie das Metall fahren läßt, wahrnimmt, oder die Papierflocke den geriebenen Bernſtein, zu welchem ſie ſpringt: aber dennoch müſſen wir eingeſtehn, daß das, was in allen dieſen Körpern ſo plötzliche Veränderungen veranlaßt, noch immer eine gewiſſe Aehnlichkeit haben muß mit dem, was in uns vorgeht, wenn ein unerwartetes Motiv eintritt. Früher haben Betrachtungen dieſer Art mir gedient, den **Willen** in allen Dingen nachzuweiſen: jetzt aber ſtelle ich ſie an, um zu zeigen, als zu welcher Sphäre gehörig **die Erkenntniß** ſich darſtellt, wenn man ſie nicht wie

Digitized by Google

gewöhnlich von Innen aus, ſondern realiſtiſch, von einem außer ihr ſelbſt gelegenen Standpunkt, als ein Fremdes betrachtet, alſo den objektiven Geſichtspunkt für ſie gewinnt, der zur Ergänzung des ſubjektiven von höchſter Wichtigkeit iſt. Wir ſehn, daß ſie alsdann ſich darſtellt als das Medium der Motive d. i. der Kauſalität auf erkennende Weſen, alſo als das, was die Veränderung von außen empfängt, auf welche die von innen erfolgen muß, das Vermittelnde von beiden. Auf dieſer ſchmalen Linie nun ſchwebt die Welt als Vorſtellung, d. h. dieſe ganze in Raum und Zeit ausgebreitete Körperwelt, die als ſolche nirgends als in Gehirnen vorhanden ſeyn kann. Was für Thier und Menſch die Erkenntniß als Medium der Motive leiſtet, daſſelbe leiſtet den Pflanzen die Empfänglichkeit für Reiz, den unorganiſchen Körpern die für Urſachen jeder Art, und genau genommen iſt das Alles bloß dem Grade nach verſchieden. Denn ganz allein in Folge davon, daß beim Thier, nach Maaßgabe ſeiner Bedürfniſſe, die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke ſich geſteigert hat bis dahin, wo zu ihrem Behuf ein Nervenſyſtem und Gehirn ſich entwickeln muß, entſteht, als eine Funktion dieſes Gehirns, das Bewußtſeyn und in ihm die objektive Welt, deren Formen, Zeit, Raum, Kauſalität, die Art ſind, wie dieſe Funktion vollzogen wird. Wir finden alſo die Erkenntniß urſprünglich ganz auf das Subjektive berechnet, bloß zum Dienſt des Willens beſtimmt, folglich ganz ſekundärer und untergeordneter Art, ja gleichſam nur per accidens eintretend als Bedingung der auf der Stufe der Thierheit nothwendig gewordenen Einwirkung bloßer Motive, ſtatt der Reize. Das bei dieſer Gelegenheit eintretende Bild

Digitized by Google

der Welt in Raum und Zeit iſt bloß der Plan, auf welchem die Motive als Zwecke ſich darſtellen: es bedingt auch den räumlichen und kauſalen Zuſammenhang der angeſchauten Objekte unter einander, iſt aber dennoch bloß das Vermittelnde zwiſchen dem Motiv und dem Willensakt. Welch ein Sprung wäre es nun, dieſes Bild der Welt, welches auf ſolche Art, accidentell, im Intellekt, d. i. der Gehirnfunktion thieriſcher Weſen, entſteht, indem die Mittel zu ihren Zwecken ſich ihnen darſtellen und ſo einer ſolchen Ephemere ihr Weg auf ihrem Planeten ſich aufhellt, — dieſes Bild, ſage ich, dieſes bloße Gehirnphänomen, für das wahre letzte Weſen der Dinge (Ding an ſich) und die Verkettung ſeiner Theile für die abſolute Weltordnung (Verhältniſſe der Dinge an ſich) zu halten und anzunehmen, daß jenes Alles auch unabhängig vom Gehirn vorhanden wäre! Dieſe Annahme muß uns hier als im höchſten Grade übereilt und vermeſſen erſcheinen: und doch liegt ſie allem Vorkantiſchen Dogmatismus, mit ſeiner Ontologie und ſeinem ſich ſtützen auf aeternae veritates, zum Grunde. Jener Sprung wurde ſtets ſtillſchweigend und unbewußt gemacht. Durch dieſe realiſtiſche Betrachtungsweiſe gewinnen wir nun aber hier unerwartet den objektiven Geſichtspunkt für Kants große Entdeckungen und kommen auf dem Wege empiriſch=phyſiologiſcher Betrachtung dahin, von wo ſeine transſcendental=kritiſche ausgeht. Dieſe nämlich nimmt zu ihrem Standpunkt das Subjektive und betrachtet das Bewußtſeyn als ein Gegebenes; aber aus dieſem ſelbſt und ſeiner Geſetzlichkeit erlangt ſie das Reſultat, daß was darin vorkommt, nichts weiter als bloße Erſcheinung ſeyn kann. Wir hingegen ſehn von unſerm rea=

liſtiſchen, äuſſern, das Objektive, die Naturweſen, als das ſchlechthin Gegebene nehmenden Standpunkt aus, was der Intellekt ſeinem Zweck und Urſprung nach iſt und zu welcher Klaſſe von Phänomenen er gehört: daraus erkennen wir (in ſofern a priori) daß er auf bloße Erſcheinungen beſchränkt ſeyn muß, und daß was in ihm ſich darſtellt, immer nur ein hauptſächlich ſubjektiv Bedingtes, alſo ein mundus phaenomenon ſeyn kann, nebſt der ebenfalls ſubjektiv bedingten Ordnung des Nexus der Theile deſſelben, nie aber ein Erkennen der Dinge, nach dem was ſie an ſich ſeyn und wie ſie an ſich zuſammenhängen mögen. Wir haben im Zuſammenhang der Natur das Erkenntnißvermögen als ein Bedingtes gefunden, deſſen Auſſagen eben deshalb keine unbedingte Gültigkeit haben können. Nach dem Studium der Kritik der reinen Vernunft, welcher unſer Standpunkt weſentlich fremd iſt, muß es dem, der ſie verſtanden hat, doch noch vorkommen, als habe die Natur den Intellekt abſichtlich zu einem Vexierſpiegel beſtimmt und ſpiele Verſteck mit uns. Wir aber ſind jetzt auf unſerm realiſtiſch-objektiven Wege, d. h. ausgehend von der objektiven Welt als dem Gegebenen, zu demſelben Reſultat gelangt, welches Kant auf dem idealiſtiſch-ſubjektiven Wege, d. h. durch Betrachtung des Intellekts ſelbſt, wie er das Bewußtſeyn konſtituirt, erhielt: und da hat ſich ergeben, daß die Welt als Vorſtellung auf der ſchmalen Linie ſchwebt zwiſchen der äußern Urſache (Motiv) und der hervorgerufenen Wirkung (Willensakt) bei erkennenden (thieriſchen) Weſen, als bei welchen das deutliche Auseinandertreten beider erſt anfängt. Ita res accendent lumina rebus. Erſt durch dieſes Erreichen auf zwei ganz entgegengeſetzten Wegen

erhält das große von Kant erlangte Reſultat ſeine volle Deutlichkeit, und ſein ganzer Sinn wird klar, indem es ſo von zwei Seiten beleuchtet erſcheint. Unſer objektiver Standpunkt iſt ein realiſtiſcher und daher bedingter, ſofern er, die Naturweſen als gegeben nehmend, davon abſieht, daß ihre objektive Exiſtenz einen Intellekt vorausſetzt, in welchem zunächſt ſie als deſſen Vorſtellung ſich finden: aber Kants ſubjektiver und idealiſtiſcher Standpunkt iſt ebenfalls bedingt, ſofern er von der Intelligenz ausgeht, welche doch ſelbſt die Natur zur Vorausſetzung hat, in Folge von deren Entwickelung bis zu thieriſchen Weſen ſie allererſt eintreten kann. — Dieſen unſern realiſtiſch = objektiven Standpunkt feſthaltend kann man Kants Lehre auch ſo bezeichnen, daß nachdem Locke, um die Dinge an ſich zu erkennen, von den Dingen, wie ſie erſcheinen, den Antheil der Sinnesfunktionen abgezogen hatte, Kant, mit unendlich größerm Tiefſinn, den ungleich beträchtlichern Antheil der Gehirnfunktion abzog. Ich aber habe hier nur noch gezeigt, warum das Alles ſo ſeyn muß, indem ich die Stelle nachwies, die der Intellekt im Zuſammenhang der Natur einnimmt, wenn man realiſtiſch vom Objektiven als dem Gegebenen ausgeht, dabei aber den allein ganz unmittelbar bewußten Willen zum Stützpunkt nimmt als das urſprünglich Reale, von welchem alles Andere nur die Erſcheinung iſt. Dieſes zu ergänzen dient noch Folgendes.

Oben erwähnte ich, daß, wo Erkenntniß Statt findet, das als Vorſtellung auftretende Motiv und der darauf erfolgende Willensakt um ſo deutlicher von einander geſondert bleiben, je vollkommner der Intellekt iſt, alſo je höher hinauf wir in der Reihe der

Digitized by Google

Weſen gegangen ſind. Dies bedarf einer nähern Erklärung. Wo noch bloßer Reiz die Willensthätigkeit erregt und noch gar keine Vorſtellung vorhanden iſt, alſo bei Pflanzen, iſt das Empfangen des Eindrucks vom Beſtimmtwerden durch denſelben noch gar nicht getrennt. In den allerniedrigſten thieriſchen Intelligenzen, bei Radiarien, Acephalen u. dgl. iſt es nur wenig anders: ein Fühlen des Hungers, ein dadurch erregtes Aufpaſſen, ein Wahrnehmen der Beute und Schnappen danach macht hier noch den ganzen Inhalt des Bewußtſeyns aus, iſt aber dennoch die erſte Dämmerung der Welt als Vorſtellung, deren Hintergrund, d. h. Alles außer dem jedes Mal wirkenden Motiv, hier noch völlig dunkel bleibt. Auch ſind, dem entſprechend, die Sinnesorgane höchſt unvollkommen und unvollſtändig, da ſie einem embryoniſchen Verſtand nur äußerſt wenige Data zur Anſchauung zu liefern haben. Höher hinauf in der Reihe der Thiere ſtellen ſich immer mehr und vollkommnere Sinne ein, bis ſie alle fünf daſind, welches bei wenigen wirbelloſen Thieren, durchgängig aber erſt bei den Vertebraten eintritt: gleichmäſſig entwickelt ſich das Gehirn: nun ſtellt das Objekt ſich deutlicher und vollſtändiger dar, ja ſchon als im Nexus mit andern Objekten ſtehend; weil zum Dienſt des Willens auch ſchon Beziehungen der Objekte aufzufaſſen ſind: dadurch gewinnt die Welt der Vorſtellung einigen Umfang und Hintergrund. Aber noch immer geht die Apprehenſion nur ſo weit, als der Dienſt des Willens es erfordert: die Wahrnehmung und das Sollicitirtwerden durch dieſelbe ſind nicht rein auseinandergehalten: das Objekt wird nur ſofern es Motiv iſt aufgefaßt. Sogar die klügern Thiere ſehn an den Objekten nur was ſie

angeht, d. h. was auf ihr Wollen Bezug hat, oder allenfalls noch, was künftig ſolchen haben kann, wie denn in letzterer Hinſicht z. B. die Katzen beſtrebt ſind, ſich eine genaue Kenntniß des Lokals zu erwerben, und der Fuchs, Verſtecke für künftige Beute auszuſpüren. Aber für alles Andre ſind ſie unempfänglich: vielleicht hat noch nie ein Thier den geſtirnten Himmel ins Auge gefaßt: mein Hund ſprang ſehr erſchrocken auf, als er zufällig zum erſten Mal die Sonne erblickt hatte. Bei den allerklügſten und noch durch Zähmung gebildeten Thieren ſtellt ſich bisweilen die erſte ſchwache Spur einer antheilsloſen Auffaſſung der Umgebung ein: einzelne Hunde bringen es bis zum Gaffen: man ſieht ſie ſich ans Fenſter ſetzen und aufmerkſam Alles was vorübergeht mit ihren Blicken begleiten: Affen ſchauen bisweilen umher, als ob ſie über die Umgebung ſich zu beſinnen ſtrebten. Erſt im Menſchen tritt Motiv und Handlung, Vorſtellung und Wille, ganz deutlich auseinander. Dies hebt aber nicht ſofort die Dienſtbarkeit des Intellekts unter dem Willen auf. Der gewöhnliche Menſch faßt an den Dingen doch nur das recht deutlich auf, was irgend eine Beziehung auf ihn ſelbſt (Intereſſe für ihn) hat: beim Uebrigen wird ſein Intellekt unüberwindlich träge: es bleibt daher im Hintergrund, tritt nicht mit voller ſtrahlender Deutlichkeit ins Bewußtſeyn. Die philoſophiſche Verwunderung und das künſtleriſche Ergriffenſeyn von der Erſcheinung bleiben ihm ewig fremd, was er auch thun mag: ihm ſcheint im Grunde ſich Alles von ſelbſt zu verſtehn. Völlige Ablöſung und Sonderung des Intellekts vom Willen und ſeinem Dienſt iſt der Vorzug des Genies, wie ich dies im äſthetiſchen Theil meines Werks ausführlich

gezeigt habe. Genialität iſt Objektivität. Die reine Objektivität und Deutlichkeit, mit welcher die Dinge ſich in der Anſchauung (dieſem fundamentalen und gehaltreichſten Erkennen) darſtellen, ſteht wirklich jeden Augenblick im umgekehrten Verhältniß des Antheils, den der Wille an denſelben Dingen nimmt. Warum ſtellt ein gewöhnlicher Maler, trotz aller Mühe, die Landſchaft ſo ſchlecht dar? Weil er ſie nicht ſchöner ſieht. Und warum ſieht er ſie nicht ſchöner? Weil ſein Intellekt nicht genugſam von ſeinem Willen geſondert iſt. Der Grad dieſer Sonderung ſetzt große intellektuelle Unterſchiede zwiſchen Menſchen: denn das Erkennen iſt um ſo reiner und folglich um ſo objektiver und richtiger, je mehr es ſich vom Willen losgemacht hat: wie die Frucht die beſte iſt, welche keinen Beigeſchmack vom Boden hat, auf dem ſie gewachſen. Dies auszuführen iſt hier nicht der Ort.

Aber eine andre Folge dieſer im Menſchen eintretenden deutlichen Sonderung des Intellekts vom Willen und folglich des Motivs von der Handlung iſt der täuſchende Schein einer Freiheit in den einzelnen Handlungen. Wo im Unorganiſchen Urſachen, im Vegetabiliſchen Reize die Wirkung hervorrufen, iſt wegen der Einfachheit der Kauſalverbindung nicht der mindeſte Schein von Freiheit. Aber ſchon beim animaliſchen Leben, wo was bis dahin Urſach oder Reiz war als Motiv auftritt, folglich jetzt eine zweite Welt, die der Vorſtellung daſteht, und die Urſach im einen, die Wirkung im andern Gebiet liegt, iſt der kauſale Zuſammenhang zwiſchen beiden und mit ihm die Nothwendigkeit nicht mehr ſo augenfällig, wie ſie es dort waren. Indeſſen iſt ſie beim Thier, deſſen bloß anſchauendes Vorſtellen die Mitte hält zwiſchen den auf Reiz erfolgenden organiſchen

Digitized by Google

Funktionen und dem überlegten Thun des Menſchen, noch immer unverkennbar: das Thun des Thiers iſt bei Gegenwart des anſchaulichen Motivs unausbleiblich, wo nicht ein eben ſo anſchauliches Gegenmotiv oder Dreſſur entgegenwirkt, und doch iſt ſeine Vorſtellung ſchon geſondert vom Willensakt und kommt für ſich allein ins Bewußtſeyn. Aber beim Menſchen, wo ſich die Vorſtellung zum Begriff geſteigert hat und eine ganze unſichtbare Gedankenwelt, die er im Kopf herumträgt, Motive und Gegenmotive für ſein Thun liefert und ihn von der Gegenwart und anſchaulichen Umgebung unabhängig macht, da iſt jener Zuſammenhang für die Beobachtung von Außen gar nicht mehr und ſelbſt für die innere nur durch abſtraktes und reifes Nachdenken erkennbar. Dieſer Hergang alſo, im Zuſammentreffen mit dem Bewußtſeyn wirklicher Freiheit, die dem Willen als Ding an ſich und außer der Erſcheinung zukommt, bringt jenen täuſchenden Schein hervor, daß ſelbſt der einzelne Willensakt von gar nichts abhinge und frei, d. h. grundlos wäre; während er doch in Wahrheit, bei gegebenem Charakter und erkanntem Motiv, mit eben ſo ſtrenger Nothwendigkeit als die Veränderungen, deren Geſetze die Mechanik lehrt, erfolgt und ſich, Kants Ausdruck zu gebrauchen, wenn Charakter und Motiv genau bekannt wären, ſo ſicher wie eine Mondfinſterniß würde berechnen laſſen, oder, um eine recht heterogene Autorität daneben zu ſtellen, wie es Dante giebt, der älter iſt als Buridan:

Intra duo cibi distanti e moventi
D'un modo, prima si morrìa di fame,
Che liber' uomo l'un recasse a' denti.

Parad. IV, 1.

Digitized by Google

Phyſiſche Aſtronomie.

Für keinen Theil meiner Lehre durfte ich eine Beſtätigung von Seiten der empiriſchen Wiſſenſchaften weniger hoffen, als für den, welcher die Grundwahrheit, daß Kants Ding an ſich der Wille iſt, auch auf die unorganiſche Natur anwendet, und das, was in allen ihren Grundkräften wirkſam iſt, darſtellt als ſchlechthin identiſch mit dem, was wir in uns als Willen kennen. — Um ſo erfreulicher iſt es mir geweſen, zu ſehn, daß ein ſehr ausgezeichneter Empiriker, von der Kraft der Wahrheit überwunden, dahin gekommen iſt, im Kontext ſeiner Wiſſenſchaft, auch dieſen paradoxen Satz auszuſprechen. Sir John Herſchel nämlich, in ſeinem Treatise on Astronomy, welcher, 1833 erſchienen, ſchon den Beifall von ganz Europa eingeerndtet hat, läßt ſich, im 7ten Kapitel, wo er an die Aufſtellung des Gravitationsgeſetzes geht, §. 371 alſo vernehmen:

„Alle uns bekannten Körper kommen, wenn in die Luft gehoben und dann ruhig losgelaſſen, zur Erdoberfläche, in einer gegen dieſe ſenkrechten Linie, herab. Sie werden folglich hiezu getrieben durch eine Kraft oder Kraftanſtrengung, die das unmittelbare oder mittelbare

Digitized by Google

Ergebniß eines Bewußtſeyns und eines Willens iſt, der irgendwo exiſtirt, wenn gleich wir nicht vermögen ihn auszuſpüren: dieſe Kraft benennen wir Schwere."

„All bodies with which we are acquainted, when raised into the air and quietly abandonned, descend to the earth's surface in lines perpendicular to it. They are therefore urged thereto by a force or effort, the direct or indirect result of a consciousness and a will existing somewhere, though beyond our power to trace, which force we term gravity,"

Herſchel's Recenſent in der Edinburgh' Review, Oct. 1833, nimmt großen Anſtoß an dieſer Stelle, bemerkt mit Recht, daß hier offenbar nicht die Rede ſei vom Willen des allmächtigen Gottes, welcher die Materie nebſt allen ihren Eigenſchaften ins Daſeyn gerufen hat, will den Satz ſelbſt durchaus nicht gelten laſſen und leugnet deſſen Konſequenz aus dem vorhergehenden §., durch welchen Herſchel ihn hat begründen wollen. Ich bin der Meinung, daß er allerdings aus dieſem folgen würde (weil der Urſprung eines Begriffs deſſen Inhalt beſtimmt), daß jedoch dieſer Vorderſatz ſelbſt falſch iſt. Es iſt nämlich die Behauptung, daß der Urſprung des Begriffes der Kauſalität die Erfahrung ſei und zwar die, welche wir machen, indem wir durch eigene Kraftanſtrengung auf die Körper der Außenwelt wirken. Nur wo, wie in England, der Tag der Kantiſchen Philoſophie noch nicht angebrochen iſt, kann man an einen Urſprung des Begriffs der Kauſalität aus der Erfahrung denkeu; am wenigſten aber kann man es, wenn man meinen, von dem Kantiſchen ganz verſchiedenen Beweis der Apriorität jenes Begriffs

Digitized by Google

kennt, der darauf beruht, daß die Erkenntniß der Kauſalität nothwendig vorhergängige Bedingung der Anſchauung der Außenwelt ſelbſt iſt, als welche nur zu Stande kommt durch den vom Verſtande vollzogenen Uebergang von der Empfindung im Sinnesorgan zu deren Urſach, die ſich nunmehr, im ebenfalls a priori angeſchauten Raum, als Objekt darſtellt. Da nun die Anſchauung der Objekte unſerm bewußten Wirken auf ſie vorhergehn muß; ſo kann die Erfahrung von dieſem nicht erſt die Quelle des Kauſalitätsbegriffs ſeyn. Sogar empiriſch ließe letzteres ſich widerlegen, indem aus Herſchels Annahme folgen würde, daß ein ohne Arme und Beine geborner Menſch keine Kunde von der Kauſalität, mithin auch keine Anſchauung der Außenwelt erhalten könnte: was offenbar falſch iſt. — Hier wäre alſo wieder ein Mal der Fall eingetreten, daß eine wahre Konkluſion aus falſchen Prämiſſen gefolgert wird: dies entſteht allemal dann, wann wir durch ein richtiges Apperçu eine Wahrheit unmittelbar einſehn, aber das Herausfinden und Deutlichmachen ihrer Erkenntnißgründe uns mißlingt, indem wir dieſe nicht zum deutlichen Bewußtſeyn bringen können: denn bei jeder eigenen Einſicht iſt die Ueberzeugung früher da als der Beweis: dieſer wird erſt hinterher dazu erſonnen.

Die flüſſige Materie macht, durch die vollkommene Verſchiebbarkeit aller ihrer Theile, die unmittelbare Aeußerung der Schwere in jedem derſelben augenfälliger, als die feſte es kann. Daher, um jenes Apperçu's, welches die wahre Quelle des Herſchelſchen Ausſpruchs iſt, theilhaft zu werden, betrachte man aufmerkſam den gewaltſamen Fall eines Strohms über Felſenmaſſen, und frage ſich, ob dieſes ſo entſchiedene Streben, dieſes

6 *

Digitized by Google

Toben, ohne eine Kraftanſtrengung vor ſich gehen kann, und ob eine Kraftanſtrengung ohne Willen ſich denken läßt. Und eben ſo überall, wo wir ein urſprünglich Bewegtes, eine unvermittelte, erſte Kraft inne werden, ſind wir genöthigt, ihr inneres Weſen als Willen zu denken. — So viel ſteht feſt, daß hier Herſchel, wie alle im Obigen von mir angeführten Empiriker ſo verſchiedener Fächer, in ſeiner Unterſuchung an die Gränze geführt war, wo das Phyſiſche nur noch das Metaphyſiſche hinter ſich hat, welches ihm Stillſtand gebeut, und daß eben auch er, wie ſie alle, jenſeit der Gränze nur noch Willen ſehn konnte.

Uebrigens iſt hier Herſchel, wie die meiſten jener Empiriker, noch in der Meinung befangen, daß Wille von Bewußtſeyn unzertrennlich ſei. Da ich über dieſen Irrthum und ſeine Berichtigung durch meine Lehre, mich im Obigen genugſam ausgelaſſen habe, iſt es nicht nöthig hier von Neuem darauf einzugehn.

Seit Anfang dieſes Jahrhunderts hat man gar oft dem Unorganiſchen ein Leben beilegen wollen: ſehr fälſchlich. Lebendig und Organiſch ſind Wechſelbegriffe. In der ganzen Natur aber iſt keine Gränze ſo ſcharf gezogen wie die zwiſchen Organiſchem und Unorganiſchem, d. h. dem, wo die Form das Weſentliche und Bleibende, die Materie das Accidentelle und Wechſelnde iſt, — und dem, wo ſich dies gerade umgekehrt verhält. Die Gränze ſchwankt hier nicht, wie vielleicht zwiſchen Thier und Pflanze, feſt und flüſſig, Gas und Dampf: alſo ſie aufheben wollen, heißt abſichtlich Verwirrung in unſere Begriffe bringen. Hingegen daß dem Lebloſen, dem Unorganiſchen ein Wille beizulegen ſei, habe ich zuerſt geſagt. Denn bei mir iſt nicht, wie in der bis-

Digitized by Google

herigen Meinung, der Wille ein Accidens des Erkennens und mithin des Lebens; ſondern das Leben ſelbſt iſt Erſcheinung des Willens. Die Erkenntniß hingegen iſt wirklich ein Accidens des Lebens und dieſes der Materie. Aber die Materie ſelbſt iſt bloß die Wahrnehmbarkeit der Erſcheinungen des Willens. Daher hat man in jedem Streben, welches aus der Natur eines materiellen Weſens hervorgeht und eigentlich dieſe Natur ausmacht, oder durch dieſe Natur ſich erſcheinend manifeſtirt, ein Wollen zu erkennen, und es giebt demnach keine Materie ohne Willensäuſſerung.

Die gewöhnliche Anſicht der Natur nimmt an, daß es zwei grundverſchiedene Principien der Bewegung gebe, daß alſo die Bewegung eines Körpers zweierlei Urſprung haben könne, daß ſie nämlich entweder von Innen ausgehe, wo man ſie dem Willen zuſchreibt, oder von Auſſen, wo ſie durch Urſachen entſteht. Ich hingegen lehre, daß beides unzertrennlich ſei und bei jeder Bewegung eines Körpers zugleich Statt habe. Denn die eingeſtändlich aus dem Willen entſpringende Bewegung ſetzt immer auch eine Urſache voraus: dieſe iſt bei erkennenden Weſen ein Motiv; ohne ſie iſt jedoch auch bei dieſen die Bewegung unmöglich. Und andrerſeits, die eingeſtändlich durch eine äußere Urſache bewirkte Bewegung eines Körpers iſt an ſich doch Aeußerung ſeines Willens, welche durch die Urſache bloß hervorgerufen wird. Es giebt demnach nur ein einziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloſes Princip aller Bewegung: ihre innere Bedingung iſt Wille, ihr äußerer Anlaß Urſach, welche, nach Beſchaffenheit des Bewegten, zum Reiz, oder zum Motiv geſteigert ſeyn kann.

Alles dasjenige an den Dingen, was nur empi-

Digitized by Google

riſch, nur a posteriori erkannt wird, iſt an ſich **Wille**; hingegen ſo weit die Dinge a priori beſtimmbar ſind, gehören ſie allein der **Vorſtellung** an, der bloßen Erſcheinung. Daher nimmt die Verſtändlichkeit der Naturerſcheinungen in dem Maaße ab, als in ihnen der Wille ſich immer deutlicher manifeſtirt, d. h. als ſie immer höher auf der Weſenleiter ſtehn: hingegen iſt ihre Verſtändlichkeit um ſo größer, je geringer ihr empiriſcher Gehalt iſt; weil ſie um ſo mehr auf dem Gebiet der bloßen **Vorſtellung** bleiben, deren uns a priori bewußte Formen das Princip der Verſtändlichkeit ſind. Demgemäß hat man völlige, durchgängige Begreiflichkeit nur ſolange, als man ſich ganz auf dieſem Gebiet hält, mithin bloße Vorſtellung ohne empiriſchen Gehalt vor ſich hat, bloße Form; alſo in den Wiſſenſchaften a priori, in der Arithmetik, Geometrie und Logik: hier iſt Alles im höchſten Grade faßlich, weil wir es hier ganz allein mit den Formen unſeres eigenen Intellekts zu thun haben. Die angewandte Mathematik, alſo Mechanik, Hydraulik u. ſ. w, betrachtet die niedrigſten Stufen der Objektivation des Willens, wo noch das Meiſte auf dem Gebiet der bloßen Vorſtellung liegt, hat aber doch ſchon ein empiriſches Element, an welchem die gänzliche Faßlichkeit, Durchſichtigkeit, ſich trübt und mit welchem das Unerklärliche eintritt. Nur einige Theile der Phyſik und Chemie vertragen, aus demſelben Grunde, noch eine mathematiſche Behandlung: höher hinauf in der Weſenleiter fällt ſie ganz weg; gerade weil der Gehalt der Erſcheinung die Form überwiegt. Dieſer Gehalt iſt Wille, das a posteriori, das Ding an ſich, das Freie, das Grundloſe. Unter der Rubrik Pflanzenphyſiologie habe ich gezeigt, wie bei lebenden

Digitized by Google

und erkennenden Weſen das Motiv und der Willensakt, das Vorſtellen und Wollen, immer deutlicher ſich ſondern und auseinandertreten, je höher man in der Weſenleiter ſteigt. Eben ſo nun ſondert ſich, nach demſelben Maaßſtab, auch im unorganiſchen Naturreich die Urſach immer mehr von der Wirkung, und in demſelben Maaß tritt das rein Empiriſche, welches eben Erſcheinung des Willens iſt, immer deutlicher hervor, und eben damit nimmt die Verſtändlichkeit ab. Dies verdient eine ausführlichere Erörterung, welcher ich meinen Leſer ſeine ungetheilte Aufmerkſamkeit zu ſchenken bitte, da ſolche ganz beſonders geeignet iſt, den Grundgedanken meiner Lehre, ſowohl in Hinſicht auf Faßlichkeit als auf Evidenz, in das hellſte Licht zu ſtellen. Hierin aber beſteht Alles, was ich zu thun vermag: hingegen zu machen, daß meinen Zeitgenoſſen Gedanken willkommner ſeien als Wortkram, ſteht nicht in meiner Macht; ſondern nur, mich zu tröſten, daß ich nicht der Mann meiner Zeit bin.

Auf der niedrigſten Stufe der Natur ſind Urſach und Wirkung ganz gleichartig und ganz gleichmäſſig, weshalb wir hier die Kauſalverknüpfung am vollkommenſten verſtehn: z. B. die Urſach der Bewegung einer geſtoſſenen Kugel iſt die einer andern, welche eben ſoviel Bewegung verliert, als jene erhält. Hier haben wir die größtmöglichſte Faßlichkeit der Kauſalität. Das dabei doch noch vorhandne Geheimnißvolle beſchränkt ſich auf die Möglichkeit des Uebergangs der Bewegung — eines Unkörperlichen — aus einem Körper in den andern. Die Empfänglichkeit der Körper in dieſer Art iſt ſo gering, daß die hervorzubringende Wirkung ganz und gar aus der Urſach herüberwandern muß. Daſſelbe gilt von allen rein mechaniſchen Wirkungen, und wenn wir ſie nicht alle eben ſo

augenblicklich begreifen; ſo liegt dies bloß daran, daß Nebenumſtände ſie uns verdecken, oder die komplicirte Verbindung vieler Urſachen und Wirkungen uns verwirrt: an ſich iſt die mechaniſche Kauſalität überall gleich faßlich, nämlich im höchſten Grad, weil hier Urſach und Wirkung nicht qualitativ verſchieden ſind, und wo ſie es quantitativ ſind, wie beim Hebel, die Sache ſich aus bloß räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen deutlich machen läßt. Sobald aber Gewichte mitwirken, tritt ein zweites Geheimnißvolles, die Schwerkraft, hinzu: wirken elaſtiſche Körper, auch die Federkraft. — Schon anders iſt es, ſobald wir auf der Stufenleiter der Erſcheinungen uns irgend erheben. Erwärmung als Urſach, und Flüſſigwerden, Verflüchtigung oder Kryſtalliſation als Wirkung, ſind nicht gleichartig, daher auch nicht durch einander direkt meßbar. Die Faßlichkeit der Kauſalität hat abgenommen: was durch eine mindere Wärme flüſſig wurde, wird durch eine vermehrte verflüchtigt; was bei einer geringeren Wärme kryſtalliſirt, wird bei einer größeren geſchmolzen. Wärme macht Wachs weich, Thon hart; Licht macht Wachs weiß, Chlorſilber ſchwarz. Wenn nun gar zwei Salze ſich zerſetzen, zwei neue ſich bilden; ſo iſt uns die Wahlverwandtſchaft ein tiefes Geheimniß, und die Eigenſchaften der zwei neuen Körper ſind nicht die Vereinigung der Eigenſchaften ihrer getrennten Beſtandtheile. Jedoch können wir der Zuſammenſetzung noch folgen und nachweiſen woraus die neuen Körper entſtanden, können auch das Verbundene wieder trennen, daſſelbe Quantum dabei herſtellend. Alſo zwiſchen Urſach und Wirkung iſt hier merkliche Heterogeneität und Incommenſurabilität eingetreten: die Kauſalität iſt geheimnißvoller geworden. Beides iſt noch mehr

Digitized by Google

der Fall, wenn wir die Wirkungen der Elektricität oder der Voltaiſchen Säule vergleichen mit ihren Urſachen, mit Reibung des Glaſes oder Aufſchichtung und Oxydation der Platten. Hier verſchwindet ſchon alle Aehnlichkeit zwiſchen Urſach und Wirkung: die Kauſalität hüllt ſich in dichten Schleier, welchen einigermaaßen zu lüften, Männer wie Davy, Ampere, Faraday, mit größter Anſtrengung ſich bemüht haben. Bloß die Geſetze der Wirkungsart laſſen ſich ihr noch abmerken und auf ein Schema wie + E und — E, Mittheilung, Vertheilung, Schlag, Entzündung, Zerſetzung, Laden, Iſolirung, Entladen, elektriſche Strömung u. dgl. bringen, auf welches wir die Wirkung zurückführen, auch ſie beliebig leiten können: aber der Vorgang ſelbſt bleibt ein Unbekanntes, ein x. Hier iſt alſo Urſach und Wirkung ganz heterogen, ihre Verbindung unverſtändlich, und die Körper zeigen große Empfänglichkeit für einen kauſalen Einfluß, deſſen Weſen uns ein Geheimniß bleibt. Und dennoch iſt dieſes noch mehr der Fall, wenn wir uns bis zu den organiſchen Reichen erheben, wo das Phänomen des Lebens ſich kund giebt. Wenn man, wie in China üblich, eine Grube mit faulendem Holz füllt, dieſes mit Blättern deſſelben Baumes bedeckt, Salpeterauflöſung wiederholt darauf gießt, ſo entſteht eine reichliche Vegetation eßbarer Pilze. Etwas Heu mit Waſſer begoſſen liefert eine Welt raſchbeweglicher Infuſionsthierchen. Wie heterogen iſt hier Wirkung und Urſache! Zwiſchen dem, bisweilen Jahrhunderte, ja Jahrtauſende alten Saamenkorn und dem Baum, zwiſchen dem Erdreich und dem ſpecifiſchen, ſo höchſt verſchiedenen Saft unzähliger Pflanzen, heilſamer, giftiger, nährender, die ein Boden trägt, ein Sonnenlicht beſcheint, ein Regen-

Digitized by Google

ſchauer tränkt, iſt keine Aehnlichkeit mehr und deshalb keine Verſtändlichkeit für uns. Denn die Kauſalität tritt hier ſchon in höherer Potenz auf, nämlich als Reiz und Empfänglichkeit für ſolchen. Nur das Schema von Urſach und Wirkung iſt uns geblieben: wir erkennen Dieſes als Urſach, Jenes als Wirkung, aber gar nichts von der Art und Weiſe der Kauſalität. Und nicht nur findet keine qualitative Aehnlichkeit zwiſchen der Urſach und der Wirkung Statt, ſondern auch kein quantitatives Verhältniß, die Wirkung des Reizes wächſt nicht nach Maaßgabe ſeiner Steigerung, ſondern oft iſt es umgekehrt. Treten wir aber nun gar in das Reich der erkennenden Weſen; ſo iſt zwiſchen der Handlung und dem Gegenſtand, der als Vorſtellung ſolche hervorruft, weder irgend eine Aehnlichkeit, noch ein Verhältniß. Inzwiſchen iſt bei dem auf anſchauliche Vorſtellungen beſchränkten Thier noch die Gegenwart des als Motiv wirkenden Objekts nöthig, welches ſodann augenblicklich und unausbleiblich wirkt (Dreſſur, d. i. durch Furcht erzwungene Gewohnheit, bei Seite geſetzt): denn das Thier kann keinen Begriff mit ſich herumtragen, der es vom Eindruck der Gegenwart unabhängig macht und vollen Raum zur Ueberlegung giebt. Dies kann der Menſch. Vollends alſo bei vernünftigen Weſen iſt das Motiv ſogar nicht mehr ein Gegenwärtiges, ein Anſchauliches, ein Vorhandenes, ein Reales, ſondern ein bloßer Begriff, der ſein Daſeyn allein im Gehirn des handelnden hat, abgezogen aus vielen verſchiedenartigen Anſchauungen, aus der Erfahrung vergangener Jahre, oder durch Worte überliefert. Die Sonderung zwiſchen Urſach und Wirkung iſt ſo übergroß geworden, daß es dem rohen Verſtande nunmehr erſcheint, als ſei gar

Digitized by Google

keine Urſach mehr vorhanden, der Willensakt hänge von gar nichts ab, ſei grundlos, d. h. frei. Dieſerhalb eben ſtellen ſich die Bewegungen unſers Leibes, wenn wir ſie von Außen reflektirend anſchauen, als ein ohne Urſach Geſchehendes, d. h. eigentlich als ein Wunder dar. Nur Erfahrung und Nachſinnen belehren uns, daß dieſe Bewegungen, wie alle andern, allein möglich ſind durch eine Urſache, die hier Motiv heißt. — Alſo auf dieſer Stufe, der höchſten in der Natur, hat uns mehr als irgendwo die Verſtändlichkeit der Kauſalität verlaſſen. Nur das bloße Schema, ganz allgemein genommen, iſt noch übrig geblieben, und es bedarf der reifen Reflexion, um auch hier noch deſſen Anwendbarkeit und die Nothwendigkeit zu erkennen, die jenes Schema überall herbeiführt.

Nun aber, — ſo wie man, in die Grotte von Poſilippo gehend, immer mehr ins Dunkle geräth, bis, nachdem man die Mitte überſchritten hat, nunmehr das Tageslicht des andern Endes den Weg zu erleuchten anfängt, grade ſo hier: — wo das nach Außen gerichtete Licht des Verſtandes, mit ſeiner Form der Kauſalität, nachdem es immer mehr vom Dunkel überwältig wurde, zuletzt nur noch einen ſchwachen und ungewiſſen Schimmer verbreitete, eben da kommt eine Aufklärung völlig anderer Art, von einer ganz andern Seite, aus unſerm eigenen Innern ihm entgegen, durch den zufälligen Umſtand, daß wir, die Urtheilenden, grade hier die zu beurtheilenden Objekte ſelbſt ſind. Für die äußere Anſchauung und den in ihr thätigen Verſtand hatte ſich die zunehmende Schwierigkeit des, Anfangs ſo klaren, Verſtändniſſes der Kauſalverbindung allmälig ſo geſteigert, daß dieſe bei den animaliſchen Aktionen zuletzt faſt

zweifelhaft wurde und ſolche ſogar als eine Art Wunder erblicken ließ: gerade jetzt aber kommt, von einer ganz andern Seite, aus dem eigenen Selbſt des Beobachters, die unmittelbare Belehrung, daß in jenen Aktionen der Wille das Agens iſt, der Wille, der ihm bekannter und vertrauter iſt, als Alles was die äußere Anſchauung jemals liefern kann. Dieſe Erkenntniß ganz allein muß dem Philoſophen der Schlüſſel werden zur Einſicht in das Innere aller jener Vorgänge der erkenntnißloſen Natur, bei denen zwar die Kauſalerklärung genügender war, als bei den zuletzt betrachteten, und um ſo klärer je weiter ſie von dieſen weglagen, jedoch auch dort noch immer ein unbekanntes x zurückließ und nie das Innere des Vorgangs ganz aufhellen konnte, ſelbſt nicht bei dem durch Stoß bewegten, oder durch Schwere herabgezogenen Körper. Dieſes x hatte ſich immer weiter ausgedehnt und zuletzt, auf den höchſten Stufen, die Kauſalerklärung ganz zurückgedrängt, dann aber, als dieſe am wenigſten leiſten konnte, ſich als Wille entſchleiert. Die Identität dieſes x auch auf den niedrigen Stufen, wo es nur ſchwach hervortrat, dann auf den höheren, wo es ſeine Dunkelheit mehr und mehr verbreitete, endlich auf den höchſten, wo es Alles beſchattete, und zuletzt auf dem Punkt, wo es, in unſerer eigenen Erſcheinung, ſich dem Selbſtbewußtſeyn als Wille kund giebt, anzuerkennen, iſt in Folge der hier durchgeführten Betrachtung wohl unumgänglich. Die zwei urverſchiedenen Quellen unſerer Erkenntniß, die äußere und die innere, müſſen an dieſem Punkt durch Reflexion in Verbindung geſetzt werden. Ganz allein aus dieſer Verbindung entſpringt das Verſtändniß der Natur und des eigenen Selbſt: dann aber

liegt das Geheimniß, dem die Philoſophie ſo lange nachforſcht offen. Dann wird deutlich, was eigentlich das Reale und was das Ideale ſei, wodurch die Hauptfrage, um welche ſich die Philoſophie ſeit Karteſius dreht, erledigt wird, die Frage nach dem Verhältniß dieſer zwei, deren totale Diverſität Kant auf das gründlichſte, mit beïſpielloſem Tiefſinn, dargethan hatte, und deren abſolute Identität gleich darauf Windbeutel, auf den Kredit intellektualer Anſchauung, behaupteten. Wenn man hingegen ſich jener Einſicht, welche wirklich die einzige und enge Pforte zur Wahrheit iſt, entzieht; ſo fällt man einem fernerhin unauflöslichen Irrthum anheim: nämlich man behält, wie oben geſagt, zwei grundverſchiedene Urprincipien der Bewegung, zwiſchen denen eine feſte Scheidewand ſteht, nämlich die durch Urſachen und die durch Willen: die erſtere bleibt dann, ihrem Innern nach, ewig unverſtändlich, weil alle ihre Erklärungen jenes unauflösliche x zurücklaſſen, das um ſo viel mehr in ſich faßt, je höher das Objekt der Betrachtung ſteht; — und die zweite, die Bewegung durch Willen, ſteht da als dem Princip der Kauſalität gänzlich entzogen, als grundlos, als Freiheit der einzelnen Handlungen, alſo als völlig der Natur entgegengeſetzt und abſolut unerklärlich. Vollziehen wir hingegen die oben geforderte Vereinigung der äußern mit der innern Erkenntniß, da wo ſie ſich berühren; ſo erkennen wir, trotz aller accidentellen Verſchiedenheiten, zwei Identitäten, nämlich die der Kauſalität mit ſich ſelbſt auf allen Stufen, und die des zuerſt unbekannten x (d. h. der Naturkräfte und Lebenserſcheinungen) mit dem Willen in uns. Wir erkennen, ſage ich, erſtlich das identiſche Weſen der Kauſalität in den verſchiedenen Ge-

ſtalten, die es auf verſchiedenen Stufen annehmen muß, und nun ſich zeigen mag als mechaniſche, chemiſche, phyſikaliſche Urſach, als Reiz, als anſchauliches Motiv, als abſtraktes, gedachtes Motiv: wir erkennen es als Eins und daſſelbe, ſowohl da, wo der ſtoßende Körper ſo viel Bewegung verliert als er mittheilt, als da, wo Gedanken mit Gedanken kämpfen und der ſiegende Gedanke, als ſtärkſtes Motiv, den Menſchen in Bewegung ſetzt, welche Bewegung nun mit nicht geringerer Nothwendigkeit erfolgt, als die der geſtoßenen Kugel. Statt da, wo wir ſelbſt das Bewegte ſind und daher das Innere des Vorgangs uns intim und durchaus bekannt iſt, von dieſem innern Licht geblendet und verwirrt zu werden und dadurch uns dem ſonſtigen, in der ganzen Natur uns vorliegenden Kauſalzuſammenhang zu entfremden und die Einſicht in ihn uns auf immer zu verſchließen; bringen wir die neue, von Innen erhaltene Erkenntniß, zur äußern hinzu, als ihren Schlüſſel, und erkennen die zweite Identität, die Identität unſers Willens mit jenem uns bis dahin unbekannten x, das in aller Kauſalerklärung übrig bleibt. Demzufolge ſagen wir alsdann: auch dort, wo die palpabelſte Urſache die Wirkung herbeiführt, iſt jenes dabei noch vorhandene Geheimnißvolle, jenes x, oder das eigentlich Innere des Vorgangs, das wahre Agens, das Anſich dieſer Erſcheinung, — welche uns am Ende doch nur als Vorſtellung und nach den Formen und Geſetzen der Vorſtellung gegeben iſt, — weſentlich daſſelbe mit dem, was bei den Aktionen unſeres eben ſo als Anſchauung und Vorſtellung uns gegebenen Leibes, uns intim und unmittelbar bekannt iſt als Wille. — Dies iſt (geberdet euch wie ihr wollt!) das Fundament der wahren Philoſophie: und wenn es

Digitized by Google

dieſes Jahrhundert nicht einſieht; ſo werden es viele folgende. Tempo è galant-uomo! (se nessun' altro). — Wie wir alſo einerſeits das Weſen der Kauſalität, welches ſeine größte Deutlichkeit nur auf den niedrigſten Stufen der Objektivation des Willens (d. i. der Natur) hat, wiedererkennen auf allen Stufen, auch den höchſten; ſo erkennen wir auch andrerſeits das Weſen des Willens auf allen Stufen wieder, auch den tiefſten, obgleich wir nur auf der allerhöchſten dieſe Erkenntniß unmittelbar erhalten. Der alte Irrthum ſagt: wo Wille iſt, iſt keine Kauſalität mehr, und wo Kauſalität, kein Wille. Wir aber ſagen: überall wo Kauſalität iſt, iſt Wille; und kein Wille agirt ohne Kauſalität. Das punctum controversiae iſt alſo, ob Wille und Kauſalität in einem und demſelben Vorgang zugleich und zuſammen beſtehn können und müſſen. Was die Erkenntniß, daß es allerdings ſo ſei, erſchwert, iſt der Umſtand, daß Kauſalität und Wille auf zwei grundverſchiedene Weiſen erkannt werden: Kauſalität ganz von außen, ganz mittelbar, ganz durch den Verſtand; Wille ganz von innen, ganz unmittelbar: und daß daher, je klärer in jedem gegebenen Fall die Erkenntniß des Einen, deſto dunkler die des Andern iſt. Daher erkennen wir, wo die Kauſalität am faßlichſten iſt, am wenigſten das Weſen des Willens; und wo der Wille unleugbar ſich kund giebt, wird die Kauſalität ſo verdunkelt, daß der rohe Verſtand es wagen konnte, ſie wegzuleugnen. — Nun aber iſt Kauſalität, wie wir von Kant gelernt haben, nichts weiter als die a priori erkennbare Form des Verſtandes ſelbſt, alſo das Weſen der Vorſtellung als ſolcher, welche die eine Seite der Welt iſt: die andre Seite iſt Wille: er iſt das

Digitized by Google

Ding an ſich. Jenes in umgekehrtem Verhältniß ſtehende Deutlichwerden der Kauſalität und des Willens, jenes wechſelſeitige Vor- und Zurück-treten beider, liegt alſo daran, daß je mehr uns ein Ding bloß als Erſcheinung, d. h. als Vorſtellung gegeben iſt, deſto deutlicher zeigt ſich die aprioriſche Form der Vorſtellung, d. i. die Kauſalität; ſo bei der lebloſen Natur: — umgekehrt aber, je unmittelbarer uns der Wille bewußt iſt, deſto mehr tritt die Form der Vorſtellung, die Kauſalität, zurück; ſo an uns ſelbſt. Alſo, je näher eine Seite der Welt herantritt, deſto mehr verlieren wir die andre aus dem Geſicht.

Digitized by Google

Linguiſtik.

Unter dieſer Rubrik habe ich bloß eine von mir ſelbſt in dieſen letzten Jahren gemachte Bemerkung mitzutheilen, welche bisher der Aufmerkſamkeit entgangen zu ſeyn ſcheint. Daß ſie jedoch Berückſichtigung verdiene, bezeugt Seneka's Ausſpruch: Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat. Ep. 81. Und Lichtenberg ſagt: „wenn man viel ſelbſt denkt, ſo findet man viele Weisheit in die Sprache eingetragen. Es iſt wohl nicht wahrſcheinlich, daß man alles ſelbſt hineinträgt; ſondern es liegt wirklich viel Weisheit darin."

In ſehr vielen, vielleicht in allen Sprachen wird das Wirken auch der erkenntnißloſen, ja der lebloſen Körper durch Wollen ausgedrückt, ihnen alſo ein Wille vorweg beigelegt; hingegen niemals ein Erkennen, Vorſtellen, Wahrnehmen, Denken: kein Ausdruck, der dieſes enthielte, iſt mir bekannt.

So ſagt Seneka (quaest. nat. II, 24) vom herabgeſchleuderten Feuer des Blitzes: In his, ignibus accidit, quod arboribus: quorum cacumina, si tenera sunt, ita deorsum trahi possunt, ut etiam terram attingant; sed quum permiseris, in locum suum exsilient. Itaque non est quod eum spectes cujusque rei habitum, qui illi non ex voluntate est. Si ignem permittis ire quo velit, coelum repetet. Ebenſo im Griechiſchen: Anakreon, in der 29ſten Ode, εις Βαθυλλον, wo er das Bildniß ſeines Geliebten

beſtellt, ſagt von den Haaren: Ἕλικας δ'ἐλευθέρους μοι πλοκάμων, ἄτακτα συνθεὶς, ἄφες, ὡς θέλωσι, κεῖσθαι. Im Deutſchen ſagt Bürger: „hinab will der Bach, nicht hinan.“ Auch im gemeinen Leben ſagen wir täglich: „das Waſſer ſiedet, es will überlaufen,“ — „daß Gefäß will berſten,“ — die Leiter will nicht ſtehn.“ — Le feu ne veut pas brûler; — la corde, une fois tordue, veut toujours se retordre. — Im Engliſchen iſt ſogar das Verbum Wollen das Auxiliar des Futurums aller übrigen Verben geworden, wodurch ausgedrückt wird, daß ein Wollen jedem Wirken als ſeine Bedingung vorhergehn muß. Uebrigens aber wird das Streben erkenntnißloſer und lebloſer Dinge noch ausdrücklich mit to want bezeichnet, welches Wort der Ausdruck für jedes menſchliche Begehren und Streben iſt: the water wants to get out; — the steam wants to make itself way through - - - -. — Im Italiäniſchen gleichfalls: vuol piovere; — quest' orologio non vuol andare. Außerdem noch iſt in dieſe Sprache der Begriff des Wollens ſo tief eingedrungen, daß er zur Bezeichnung jedes Erforderniſſes, jedes Nothwendigſeyns angewandt wird: vi vuol un contrapeso; — vi vuol pazienza.

Die Sprache alſo, dieſer unmittelbarſte Abdruck unſrer Gedanken, giebt Anzeige, daß wir genöthigt ſind, jeden innern Trieb als ein Wollen zu denken; aber keineswegs legt ſie den Dingen auch Erkenntniß bei. Die vielleicht ausnahmsloſe Uebereinſtimmung der Sprachen in dieſem Punkt bezeugt, daß es kein bloßer Tropus ſei, ſondern daß ein tiefwurzelndes Gefühl vom Weſen der Dinge hier den Ausdruck beſtimmt.

Animaliſcher Magnetismus und Magie.

Als vor ſiebenzehn Jahren mein Werk erſchien, hatte der animaliſche Magnetismus erſt kürzlich ſeine Exiſtenz erkämpft. Hinſichtlich der Erklärung deſſelben aber, war zwar auf den paſſiven Theil, alſo auf das, was mit dem Patienten dabei vorgeht, einiges Licht geworfen, indem der von Reil hervorgehobene Gegenſatz zwiſchen Cerebral- und Ganglien-Syſtem zum Princip der Erklärung gemacht worden war; hingegen der aktive Theil, das eigentliche Agens, vermöge deſſen der Magnetiſeur dieſe Phänomene hervorruft, lag noch ganz im Dunkeln. Man tappte noch unter allerhand materiellen Erklärungsprincipien, der Art wie Mesmers alles durchdringender Weltäther, oder andrerſeits die von Stieglitz als Urſach angenommene Hautausdünſtung des Magnetiſeurs u. dgl. m. Allenfalls erhob man ſich zu einem Nervengeiſt; der aber nur ein Wort für eine unbekannte Sache iſt. Kaum mochte Einzelnen, durch Praxis tiefer Eingeweihten, die Wahrheit einzuleuchten angefangen haben. Ich aber war noch weit davon entfernt, vom Magnetismus eine direkte Beſtätigung meiner Lehre zu hoffen.

Digitized by Google

Seit jener Zeit hat nun die große Lehrmeiſterin Erfahrung es zu Tage gefördert, daß jenes tief eingreifende Agens, — welches, vom Magnetiſeur ausgehend, Wirkungen hervorruft, die dem geſetzmäßigen Naturlauf ſo ganz entgegen ſcheinen, daß der lange Zweifel an ihnen, die hartnäckige Ungläubigkeit, das Verurtheilen von einer Kommiſſion, unter deren Mitgliedern Franklin und Lavoiſier waren, kurz Alles, was in der erſten wie in der zweiten Periode ſich dagegen geſtellt hat (nur nicht das noch jetzt in England herrſchende rohe und ſtupide Verurtheilen ohne Unterſuchung) völlig zu entſchuldigen iſt, — daß, ſage ich, jenes Agens nichts anderes iſt, als der Wille des Magnetiſirenden. Ich glaube nicht, daß heut zu Tage, unter denen welche Praxis mit Einſicht verbinden, noch irgend ein Zweifel hierüber obwaltet. So iſt denn die Loſung Puyſegur's und der älteren franzöſiſchen Magnetiſeurs veuillez et croyez! d. h. „wolle mit Zuverſicht!" nicht nur durch die Zeit bewährt worden, ſondern hat ſich zu einer richtigen Einſicht in den Vorgang ſelbſt entwickelt. Aus Kieſer's „Tellurismus," der bis jetzt wohl das gründlichſte und ausführlichſte Lehrbuch des animaliſchen Magnetismus iſt, geht zur Genüge hervor, daß kein magnetiſcher Akt ohne den Willen wirſam iſt, hingegen der bloße Wille, ohne äußern Akt, jede magnetiſche Wirkung hervorbringen kann. Die Manipulation ſcheint nur ein Mittel zu ſeyn, den Willensakt und ſeine Richtung zu fixiren und gleichſam zu verkörpern. In dieſem Sinne ſagt Kieſer (Tellur. Bd. 1. S. 379) „Inſofern die Hände des Menſchen, als diejenigen Organe, welche die handelnde Thätigkeit des Menſchen" (d. i. den Willen) „am ſichtbarſten ausdrücken, die wirkenden

Organe beim Magnetiſiren ſind, entſteht die magnetiſche Manipulation.“ Da, nach meiner Lehre, der Organismus die bloße Erſcheinung, Objektität, des Willens, der in die Vorſtellung getretene Wille ſelbſt iſt; ſo fällt der äußere Akt der Manipulation auch mit dem innern Willensakt zuſammen. Wo aber ohne jenen gewirkt wird, geſchieht es gewiſſermaaßen künſtlich, durch einen Umweg, indem die Phantaſie den äußern Akt, wie ja auch bisweilen die perſönliche Gegenwart, erſetzt: daher es eben auch viel ſchwieriger iſt und ſeltner gelingt. Demgemäß führt Kieſer an, daß auf den Somnambulen das laute Wort „Schlaf!“ oder „du ſollſt!“ ſtärker wirkt als das bloß innere Wollen des Magnetiſeurs. — Hingegen iſt die Manipulation und der äußere Akt überhaupt, eigentlich ein unfehlbares Mittel zur Fixirung und Thätigkeit des Willens des Magnetiſeurs, eben weil äußere Akte ohne allen Willen gar nicht möglich ſind, indem ja der Leib und ſeine Organe nichts als die Sichtbarkeit des Willens ſelbſt ſind. Hieraus erklärt es ſich, daß Magnetiſeurs bisweilen ohne bewußte Anſtrengung ihres Willens und beinahe gedankenlos magnetiſiren, aber doch wirken. Ueberhaupt iſt es nicht das Bewußtſeyn des Wollens, die Reflexion über daſſelbe, ſondern das reine, von aller Vorſtellung möglichſt geſonderte Wollen ſelbſt, welches magnetiſch wirkt. Daher finden wir in den Vorſchriften für den Magnetiſeur, welche Kieſer (Tellur. Bd. 1. S. 400 ff.) giebt, alles Denken und Reflektiren des Arztes wie des Patienten auf ihr beiderſeitiges Thun und Leiden, alle äußeren Eindrücke, welche Vorſtellungen erregen, alles Geſpräch zwiſchen beiden, alle fremde Gegenwart, ja das Tageslicht u. ſ. w. ausdrücklich unterſagt, und empfohlen,

daß Alles ſoviel als möglich unbewußt vorgehe; wie dies auch von ſympathetiſchen Kuren gilt. Der wahre Grund von dem Allen iſt, daß hier der Wille in ſeiner Urſprünglichkeit, als Ding an ſich, wirkſam iſt: welches erfordert, daß die Vorſtellung, als ein von ihm verſchiedenes Gebiet, ein Sekundäres, möglichſt ausgeſchloſſen werde. Faktiſche Belege der Wahrheit, daß das eigentlich Wirkende beim Magnetiſiren der Wille iſt und jeder äußere Akt nur ſein Vehikel, findet man in allen neuern und beſſern Schriften über den Magnetismus, und es wäre eine unnöthige Weitläuftigkeit ſie hier zu wiederholen: jedoch will ich einen herſetzen, nicht weil er beſonders auffallend iſt, ſondern weil er von einem außerordentlichen Mann herrührt und als deſſen Zeugniß ein eigenthümliches Intereſſe hat: Jean Paul iſt es, der in einem Briefe (abgedruckt in „Wahrheit aus Jean Pauls Leben" Bd. 8, S. 120) ſagt: „ich habe in einer großen Geſellſchaft eine Frau von K. durch bloßes feſtwollendes Anblicken, wovon Niemand wußte, zwei Mal beinahe in Schlaf gebracht, und vorher zu Herzklopfen, Erbleichen, bis ihr S. helfen mußte."

Sehn wir nun alſo den Willen, welchen ich als das Ding an ſich, das allein Reale in allem Daſeyn, den Kern der Natur, aufgeſtellt habe, vom menſchlichen Individuo aus, die Wunder des animaliſchen Magnetismus, welche nach der Kauſalverbindung, d. h. dem Geſetz des Naturlaufs, nicht zu erklären ſind, leiſten, ja dieſes Geſetz gewiſſermaaßen aufheben und wirkliche actio in distans ausüben, mithin eine übernatürliche, d. i. metaphyſiſche Herrſchaft über die Natur an den Tag legen; — ſo wüßte ich nicht, welche thatſächlichere Beſtätigung meiner Lehre noch zu verlangen bliebe.

Der animaliſche Magnetismus tritt geradezu als die praktiſche Metaphyſik auf, als welche ſchon Bako von Verulam, in ſeiner Klaſſifikation der Wiſſenſchaften (Instaur. magna L. III.) die Magie bezeichnete: er iſt die empiriſche oder Experimental-Metaphyſik. — Weil ferner im animaliſchen Magnetismus der Wille als Ding an ſich hervortritt, ſehn wir das der bloßen Erſcheinung angehörige principium individuationis (Raum und Zeit) alsbald vereitelt: ſeine die Individuen ſondernden Schranken werden durchbrochen: zwiſchen Magnetiſeur und Somnambule ſind Räume keine Trennung, Gemeinſchaft der Gedanken und Willensbewegungen tritt ein: der Zuſtand des Hellſehns ſetzt über die der bloßen Erſcheinung angehörenden, durch Raum und Zeit bedingten Verhältniſſe, Nähe und Ferne, Gegenwart und Zukunft, hinaus. —

Sogar aber hat ſich allmälig, trotz ſo vielen entgegenſtehenden Gründen und Vorurtheilen, die Meinung geltend gemacht, ja faſt zur Gewißheit erhoben, daß der animaliſche Magnetismus und ſeine Phänomene identiſch ſind mit einem Theil der ehemaligen Magie, jener berüchtigten geheimen Kunſt, von deren Realität nicht etwan bloß das ſie ſo hart verfolgende Chriſtliche Mittelalter, ſondern eben ſo ſehr alle Völker der ganzen Erde, ſelbſt die wilden nicht ausgeſchloſſen, alle Zeitalter hindurch überzeugt geweſen ſind, und auf deren ſchädliche Anwendung ſchon die zwölf Tafeln der Römer, die Bücher Moſis und ſelbſt Platons elftes Buch von den Geſetzen die Todesſtrafe ſetzen. Ganz allein das letztverfloſſene Jahrhundert in Europa macht, in Hinſicht auf jenen Glauben, eine Ausnahme, und zwar in Folge der von Baltazar Becker, Thomaſius und einigen

Andern, in der guten Abſicht, den grauſamen Hexenproceſſen auf immer die Thüre zu ſchließen, behaupteten Unmöglichkeit aller Magie. Dieſe Meinung, von der Philoſophie desſelben Jahrhunderts begünſtigt, gewann damals die Oberhand, jedoch nur unter den gelehrten und gebildeten Ständen. Das Volk hat nie aufgehört, an Magie zu glauben, ſogar nicht in England, deſſen gebildete Klaſſen hingegen mit einem rechten Köhlerglauben in Religionsſachen einen unerſchütterlichen Thomas- oder Thomaſius-Unglauben an alle Thatſachen, welche über die Geſetze von Stoß und Gegenſtoß oder Säure und Alkali hinausgehn, zu vereinigen verſtehn. — Ein Zweig der alten Magie hat ſich unter dem Volke ſogar offenkundig in täglicher Ausübung erhalten, welches er wegen ſeiner wohlthätigen Abſicht durfte, nämlich die ſympathetiſchen Kuren, an deren Realität wohl kaum zu zweifeln iſt. Am alltäglichſten iſt die ſympathetiſche Kur der Warzen, deren Wirkſamkeit bereits der behutſame und empiriſche Bako von Verulam aus eigener Erfahrung beſtätigt (silva silvarum §. 997.): ſodann iſt das Beſprechen der Geſichtsroſe, und zwar mit Erfolg, ſo häufig, daß es leicht iſt, ſich davon zu überzeugen: ebenfalls das Beſprechen des Fiebers gelingt oft u. dgl. m. — Daß hiebei das eigentliche Agens nicht die ſinnloſen Worte und Ceremonien, ſondern, wie beim Magnetiſiren, der Wille des Heilenden iſt, bedarf, uach dem oben über Magnetismus Geſagten, keiner Auseinanderſetzung. — Alſo dieſe zwei Thatſachen, animaliſcher Magnetismns und ſympathetiſche Kuren, beglaubigen empiriſch die Möglichkeit einer, der phyſiſchen Einwirkung entgegengeſetzten magiſchen Wirkung, welche das verfloſſene Jahrhundert ſo peremtoriſch verworfen hatte, indem es

durchaus keine andere als die phyſiſche, nach dem begreiflichen Kauſalnexus herbeigeführte Wirkung als möglich gelten laſſen wollte.

Ein glücklicher Umſtand iſt es, daß die in unſern Tagen eingetretene Berichtigung dieſer Anſicht von der Arzneiwiſſenſchaft ausgegangen iſt, weil dieſe zugleich dafür bürgt, daß das Pendel der Meinung nicht wieder einen zu ſtarken Impuls nach der entgegengeſetzten Seite erhalten und wir in den Aberglauben roher Zeiten zurückgeworfen werden könnten. Auch iſt es, wie geſagt, nur ein Theil der Magie, deſſen Realität durch den animaliſchen Magnetismus und die ſympathetiſchen Kuren gerettet wird: ſie befaßte noch viel mehr, wovon ein großer Theil dem alten Verdammungsurtheil bis auf Weiteres unterworfen oder dahin geſtellt bleiben, ein andrer aber, durch ſeine Analogie mit dem animaliſchen Magnetismus wenigſtens als möglich gedacht werden muß. Nämlich der animaliſche Magnetismus und die ſympathetiſchen Kuren liefern nur wohlthätige, Heilung bezweckende Einwirkungen, denen ähnlich, welche in der Geſchichte der Magie als Werk der in Spanien ſogenannten Salutadores (Delrio disq. mag. L. III. P. 2. q. 4. s. 7. — et Bodinus Mag. daemon: III, 2.) auftreten, die aber ebenfalls das Verdammungsurtheil der Kirche erfuhren; die Magie hingegen wurde viel öfter in verderblicher Abſicht angewandt. Nach der Analogie iſt es jedoch mehr als wahrſcheinlich, daß die inwohnende Kraft, welche, auf das fremde Individuum unmittelbar wirkend, einen heilſamen Einfluß auszuüben vermag, wenigſtens eben ſo mächtig ſeyn wird, nachtheilig und zerſtörend auf ihn zu wirken. Wenn daher irgend ein Theil der alten Magie, außer dem der ſich

auf animaliſchen Magnetismus und ſympathetiſche Kuren zurückführen läßt, Realität hatte; ſo war es gewiß dasjenige, was als Maleficium und Fascinatio bezeichnet wird und gerade zu den meiſten Herenproceſſen Anlaß gab. — Wenn wir nun alſo durch die Fortſchritte der Zeit bewogen werden, einen Theil jener verrufenen Kunſt als nicht ſo eitel anzuſehn, wie das vergangene Jahrhundert annahm; ſo iſt dennoch nirgends mehr als hier Behutſamkeit nöthig, um aus einem Wuſt von Lug, Trug und Unſinn, dergleichen wir in den Schriften des Agrippa v. Nettesheim, Wierus, Bodinus, Delrio, Bindsfeld u. a. aufbewahrt finden, die vereinzelten Wahrheiten herauszufiſchen. Denn Lüge und Betrug, überall in der Welt häufig, haben nirgends einen ſo freien Spielraum, als da, wo die Geſetze der Natur eingeſtändlich verlaſſen, ja für aufgehoben erklärt werden. Daher ſehn wir, auf der ſchmalen Baſis des Wenigen, was an der Magie Wahres geweſen ſeyn mag, ein himmelhohes Gebäude der abentheuerlichſten Mährchen, der wildeſten Fratzen aufgebaut, und in Folge derſelben die blutigſten Grauſamkeiten Jahrhunderte hindurch ausgeübt, bei welcher Betrachtung die pſychologiſche Reflexion über die Empfänglichkeit des menſchlichen Intellekts für den unglaublichſten, ja gränzenloſen Unſinn, und die Bereitwilligkeit des menſchlichen Herzens, ihn durch Grauſamkeiten zu beſiegeln, die Oberhand gewinnt.

Was heut zu Tage in Deutſchland, bei den Gelehrten, das Urtheil über die Magie modifizirt hat, iſt jedoch nicht ganz allein der animaliſche Magnetismus; ſondern jene Aenderung war im tiefern Grunde vorbereitet durch die von Kant hervorgebrachte Umwandlung der Philoſophie, welche in dieſem, wie in andern Stücken

einen Fundamentalunterſchied zwiſchen Deutſcher und andrer Europäiſcher Bildung ſetzt. — Um über alle geheime Sympathie oder gar magiſche Wirkung vorweg zu lächeln, muß man die Welt gar ſehr, ja ganz und gar begreiflich finden. Das kann man aber nur, wenn man mit überaus flachem Blick in ſie hineinſchaut, der keine Ahndung davon zuläßt, daß wir in ein Meer von Räthſeln und Unbegreiflichkeiten verſenkt ſind und unmittelbar weder die Dinge noch uns ſelbſt von Grund aus kennen und verſtehn. Die dieſer Geſinnung entgegengeſetzte iſt es eben, welche macht, daß faſt alle große Männer, unabhängig von Zeit und Nation, einen gewiſſen Anſtrich von Aberglauben verrathen. Wenn unſere natürliche Erkenntnißweiſe eine ſolche wäre, welche uns die Dinge an ſich und folglich auch die abſolut wahren Verhältniſſe und Beziehungen der Dinge unmittelbar überlieferte; dann wären wir allerdings berechtigt, alles Vorherwiſſen des Künftigen, alle Erſcheinungen Abweſender oder Sterbender oder gar Geſtorbener und alle magiſche Einwirkung a priori und folglich unbedingt zu verwerfen. Wenn aber, wie Kant lehrt, was wir erkennen bloße Erſcheinungen ſind, deren Beſchaffenheit und Geſetze ſich nicht auf die Dinge an ſich erſtrecken; ſo iſt eine ſolche Verwerfung offenbar voreilig, da ſie ſich auf Geſetze ſtützt, deren Apriorität ſie gerade auf Erſcheinungen beſchränkt, hingegen die Dinge an ſich, zu denen auch unſer eigenes inneres Selbſt gehören muß, von ihnen unberührt läßt. Eben dieſe aber können Verhältniſſe zu uns haben, aus denen die genannten Vorgänge entſprängen, über welche demnach die Entſcheidung a posteriori abzuwarten, nicht ihr vorzugreifen iſt. Daß Engländer und Franzoſen in der

Digitized by Google

Verwerfung a priori ſolcher Vorgänge hartnäckig verharren, beruht im Grunde darauf, daß ſie im Weſentlichen noch der Lockiſchen Philoſophie unterthan ſind, welcher zufolge wir, bloß nach Abzug der Sinnesempfindung, die Dinge an ſich erkennen: demgemäß werden dann die Geſetze der materiellen Welt für unbedingte gehalten und kein andrer als influxus physicus gelten gelaſſen. Sie glauben demnach zwar an eine Phyſik, aber an keine Metaphyſik, und ſtatuiren demgemäß keine andere als die ſogenannte „Natürliche Magie," welcher Ausdruck dieſelbe contradictio in adjecto enthält, wie „übernatürliche Phyſik" jedoch unzählige Mal im Ernſt gebraucht iſt, letzterer hingegen nur ein Mal, im Scherz, von Lichtenberg. Das Volk hingegen, mit ſeinem ſtets bereiten Glauben an übernatürliche Einflüſſe überhaupt, ſpricht darin auf ſeine Weiſe, die wenn auch nur gefühlte Ueberzeugung aus, daß was wir wahrnehmen und auffaſſen bloße Erſcheinungen ſind, keine Dinge an ſich.

Obgleich die Definition der Magie bei den Schriftſtellern darüber verſchieden ausfällt; ſo iſt doch der Grundgedanke dabei nirgends zu verkennen. Nämlich zu allen Zeiten und in allen Ländern hat man die Meinung gehegt, daß außer der regelrechten Art, Veränderungen in der Welt hervorzubringen, mittelſt des Kauſalnexus der Körper, es noch eine andre, von jener ganz verſchiedene Art geben müſſe, die gar nicht auf dem Kauſalnexus beruhe; daher auch ihre Mittel offenbar abſurd erſchienen, wenn man ſie im Sinn jener erſten Art auffaßte, indem die Unangemeſſenheit der angewandten Urſach zur beabſichtigten Wirkung in die Augen fiel und der Kauſalnexus zwiſchen beiden un-

Digitized by Google

möglich war. Allein die dabei gemachte Vorausſetzung war, daß es außer der äußern, den nexum physicum begründenden Verbindung zwiſchen den Erſcheinungen dieſer Welt, noch eine andere durch das Weſen an ſich aller Dinge gehende geben müſſe, gleichſam eine unterirdiſche Verbindung, vermöge welcher von einem Punkt der Erſcheinung aus unmittelbar auf den andern gewirkt werden könne durch einen nexum metaphysicum, daß demnach ein Wirken auf die Dinge von innen, ſtatt des gewöhnlichen von außen, ein Wirken der Erſcheinung auf die Erſcheinung vermöge des Weſens an ſich, welches in allen Erſcheinungen Eines und daſſelbe iſt, möglich ſeyn müſſe, daß, wie wir kauſal als natura naturata wirken, wir auch wohl eines Wirkens als natura naturans fähig ſeyn und für den Augenblick den Mikrokosmos als Makrokosmos geltend machen könnten, daß die Scheidewände der Individualität und Sonderung, ſo feſt ſie auch ſeien, doch gelegentlich eine Kommunikation, gleichſam hinter den Kuliſſen, oder wie ein heimliches Spielen unterm Tiſch, zulaſſen könnten. Ein ſolcher Gedanke kann nicht empiriſch entſtanden ſeyn, noch kann die Beſtätigung durch Erfahrung es ſeyn, die ihn, alle Zeiten hindurch, in allen Ländern erhalten hat, denn in den allermeiſten Fällen mußte die Erfahrung ihm geradezu entgegen ausfallen. Ich bin daher der Meinung, daß der Urſprung dieſes in der ganzen Menſchheit ſo allgemeinen, ja, ſo vieler entgegenſtehender Erfahrung und dem gemeinen Menſchenverſtande zum Trotz, unvertilgbaren Gedankens ſehr tief zu ſuchen iſt, nämlich in dem innern Gefühl der Allmacht des Willens an ſich, jenes Willens, welcher das innere Weſen des Menſchen und zugleich der ganzen Natur iſt, und

Digitized by Google

in der ſich daran knüpfenden Vorausſetzung, daß jene Allmacht wohl ein Mal, auf irgend eine Weiſe, auch vom Individuo aus geltend gemacht werden könnte. Man war nicht fähig zu unterſuchen und zu ſondern, was jenem Willen als Ding an ſich und was ihm in ſeiner einzelnen Erſcheinung möglich ſeyn möchte; ſondern nahm ohne weiteres an, er vermöge, unter gewiſſen Umſtänden, die Schranke der Individualität zu durchbrechen: denn jenes Gefühl widerſtrebte beharrlich der von der Erfahrung aufgedrungenen Erkenntniß, daß

„Der Gott, der mir im Buſen wohnt,
Kann tief mein Innerſtes erregen,
Der über allen meinen Kräften thront,
Er kann nach Außen nichts bewegen.“

Dem dargelegten Grundgedanken gemäß finden wir, daß bei allen Verſuchen zur Magie das angewandte phyſiſche Mittel immer nur als Vehikel eines Metaphyſiſchen genommen wurde, indem es ſonſt offenbar kein Verhältniß zur beabſichtigten Wirkung haben konnte: dergleichen waren fremde Worte, ſymboliſche Handlungen, gezeichnete Figuren, Wachsbilder u. dergl. m. Und jenem urſprünglichen Gefühl gemäß ſehn wir, daß das von ſolchem Vehikel Getragene zuletzt immer ein Akt des **Willens** war, den man daran knüpfte. Der ſehr natürliche Anlaß hiezu war, daß man in den Bewegungen des eigenen Leibes jeden Augenblick einen völlig unerklärlichen, alſo offenbar metaphyſiſchen Einfluß des Willens gewahr wurde: ſollte dieſer, dachte man, ſich nicht auch auf andere Körper erſtrecken können? Hiezu den Weg zu finden, die Iſolation, in welcher der Wille ſich in jedem Individuo befindet, aufzuheben, eine Vergrößerung der unmittelbaren Willensſphäre über den

Digitized by Google

eigenen Leib des Wollenden hinaus zu gewinnen, — das war die Aufgabe der Magie.

Jedoch fehlte viel, daß dieſer Grundgedanke, aus dem eigentlich die Magie entſprungen zu ſeyn ſcheint, ſofort ins deutliche Bewußtſeyn übergegangen und in abstracto erkannt worden wäre, und die Magie ſogleich ſich ſelbſt verſtanden hätte. Nur bei einigen denkenden und gelehrten Schriftſtellern früherer Jahrhunderte finden wir, wie ich bald durch Anführungen belegen werde, den deutlichen Gedanken, daß im Willen ſelbſt die magiſche Kraft liege und daß die abentheuerlichen Zeichen und Akte, nebſt den ſie begleitenden ſinnloſen Worten, welche für Beſchwörungs- und Binde-Mittel der Dämonen galten, bloße Vehikel und Fixirungsmittel des Willens ſeien, wodurch der Willensakt, der magiſch wirken ſoll, aufhört ein bloßer Wunſch zu ſeyn und zur That wird, ein Corpus erhält (wie Theophraſtus ſagt), auch gewiſſermaaßen die ausdrückliche Erklärung des individuellen Willens abgelegt wird, daß er jetzt ſich als allgemeiner, als Wille an ſich, geltend macht. Bei den übrigen Schriftſtellern jener Zeiten ſteht, jenem Grundgedanken der Magie entſprechend, bloß der Zweck feſt, nach Willkühr eine abſolute Herrſchaft über die Natur auszuüben. Aber zu dem Gedanken, daß ſolche eine unmittelbare ſeyn müſſe, konnten ſie ſich nicht erheben, ſondern dachten ſie durchaus als eine mittelbare. Denn überall hatten die Landesreligionen die Natur unter die Herrſchaft von Göttern und Dämonen geſtellt. Dieſe nun ſeinem Willen gemäß zu lenken, zu ſeinem Dienſt zu bewegen, ja zu zwingen, ward das Streben des Magikers, und ihnen ſchrieb er zu, was ihm etwan gelingen mochte; gerade ſo wie Mesmer

Anfangs den Erfolg ſeines Magnetiſirens den Magnetſtäben zuſchrieb, die er in den Händen hielt, ſtatt ſeinem Willen, der das wahre Agens war. So wurde die Sache bei allen polytheiſtiſchen Völkern genommen und ſo verſtehn auch Plotinos *) und beſonders Jamblichos die Magie, alſo als Theurgie. Dieſer Auslegung war der Polytheismus, dieſe göttliche Ariſtokratie, günſtig, indem er die Herrſchaft über die verſchiedenen Kräfte der Natur an eben ſo viele Götter und Dämonen vertheilt hatte, welche, wenigſtens zum Theil, nur perſonifizirte Naturkräfte waren, und von welchen der Magiker bald dieſen, bald jenen für ſich gewann, oder ſich dienſtbar machte. Allein in der göttlichen Monarchie, wo die ganze Natur einem Einzigen gehorſamt, wäre es ein zu verwegener Gedanke geweſen, mit dieſem ein Privatbündniß ſchließen, oder gar eine Herrſchaft über ihn ausüben zu wollen. Daher ſtand, wo Judenthum, Chriſtenthum oder Islam herrſchte, jener Auslegung die Allmacht des alleinigen Gottes im Wege, an welche der Magiker ſich nicht wagen konnte. Da blieb ihm dann nichts übrig, als ſeine Zuflucht zum Teufel zu nehmen, mit welchem Rebellen, oder wohl gar unmittelbarem Deſcendenten Ahriman's, dem doch noch immer einige Macht über die Natur zuſtand, er nun entweder ein Bündniß ſchloß, oder ſogar ihn durch Zwang zum Gehorſam brachte: daher „ſchwarze Magie." Ihr Gegenſatz, die weiße, war dies dadurch, daß der Zauberer ſich nicht geradezu an den Teufel wandte; ſondern

*) Plotinos verräth hie und da eine richtigere Einſicht, z. B. Enn. II. l. III. c. 7. — Enn. IV. lib. III. c. 12. — et lib. IV. c. 40. — et lib. IX. c. 3. —

die Erlaubniß, oder gar Mitwirkung des alleinigen Gottes ſelbſt, deſſen ſeltenere Hebräiſche Namen und Titel, wie Adonai u. dgl. er dabei anrief, zum Zwange der Dämonen, oder auch wohl, ſtatt dieſer, zur Erbittung der Engel, nachſuchte (Delrio, disq. mag. L. II, q. 2.). — Alle dieſe bloßen Auslegungen und Einkleidungen der Sache wurden aber ſo ganz für das Weſen derſelben und für objektive Vorgänge genommen, daß alle die Schriftſteller, welche die Magie nur aus der zweiten Hand und nicht aus eigener Praxis kennen, wie Bodinus, Delrio, Bindsfeldt u. ſ. w., das Weſen derſelben dahin beſtimmen, daß ſie ein Wirken, nicht durch Naturkräfte, noch auf natürlichem Wege, ſondern durch Hülfe des Teufels ſei. Dies war und blieb auch überall die geltende allgemeine Meinung, örtlich nach den Landesreligionen modifizirt: ſie auch war die Grundlage der Geſetze gegen Zauberei und der Herenproceſſe: ebenfalls waren, in der Regel, gegen ſie die Beſtreitungen der Möglichkeit der Magie gerichtet. Eine ſolche objektive Auffaſſung und Auslegung der Sache mußte aber nothwendig eintreten, ſchon wegen des entſchiedenen Realismus, welcher im Alterthum wie im Mittelalter in Europa durchaus herrſchte und erſt durch Karteſius erſchüttert wurde. Bis dahin hatte der Menſch noch nicht gelernt, die Spekulation auf die geheimnißvollen Tiefen ſeines eigenen Innern zu richten; ſondern er ſuchte Alles außer ſich. Und gar den Willen, den er in ſich ſelbſt fand, zum Herrn der Natur zu machen, war ein ſo kühner Gedanke, daß man davor erſchrocken wäre: alſo machte man ihn zum Herrn über die fingirten Weſen, denen der herrſchende Aberglaube Macht über die Natur eingeräumt hatte, um ihn ſo, wenigſtens

8

Digitized by Google

mittelbar zum Herrn der Natur zu machen. Uebrigens ſind Dämonen und Götter jeder Art doch immer Hypoſtaſen, mittelſt welcher die Gläubigen jeder Farbe und Sekte ſich das Metaphyſiſche, das hinter der Natur Liegende, ihr Daſeyn und Beſtand Ertheilende und daher ſie Beherrſchende faßlich machen. Wenn alſo geſagt wird, die Magie wirke durch Hülfe der Dämonen; ſo iſt der dieſem Gedanken zum Grunde liegende Sinn doch noch immer, daß ſie ein Wirken, nicht auf phyſiſchem, ſondern auf metaphyſiſchem Wege, nicht natürliches, ſondern übernatürliches Wirken ſei. Erkennen wir nun aber in dem wenigen Thatſächlichen, welches für die Realität der Magie ſpricht, nämlich animaliſcher Magnetismus und ſympathetiſche Kuren, nichts anderes als ein unmittelbares Wirken des Willens, der hier außerhalb des wollenden Individuums, wie ſonſt nur innerhalb ſeine unmittelbare Kraft äußert; und ſehn wir, wie ich bald zeigen und durch entſcheidende, unzweideutige Anführungen belegen werde, die in die alte Magie tiefer Eingeweihten, alle Wirkungen derſelben allein aus dem Willen des Zaubernden herleiten; — ſo iſt dies allerdings ein ſtarker empiriſcher Beleg meiner Lehre, daß das Metaphyſiſche überhaupt, das allein noch außerhalb der Vorſtellung Vorhandene, das Ding an ſich der Welt, nichts Anderes iſt, als das, was wir in uns als Willen erkennen.

Wenn nun jene Magiker die unmittelbare Herrſchaft, die der Wille bisweilen über die Natur ausüben mag, ſich als eine bloß mittelbare, durch Hülfe der Dämonen, dachten; ſo konnte dies kein Hinderniß ihres Wirkens ſeyn, wenn und wo überall ein ſolches Statt gefunden haben mag. Denn eben weil in Dingen dieſer Art der Wille an ſich, in ſeiner Urſprünglichkeit

Digitized by Google

und daher geſondert von der Vorſtellung thätig iſt; ſo können falſche Begriffe des Intellekts ſein Wirken nicht vereiteln, ſondern Theorie und Praxis liegen hier gar weit auseinander: die Falſchheit jener ſteht dieſer nicht im Wege, und die richtige Theorie befähigt nicht zur Praxis. Mesmer ſchrieb Anfangs ſein Wirken den Magnetſtäben zu, die er in den Händen hielt, und erklärte nachher die Wunder des animaliſchen Magnetismus nach einer materialiſtiſchen Theorie, von einem feinen Alles durchdringenden Fluidum, wirkte aber nichtsdeſtoweniger mit erſtaunlicher Macht. Ich kenne einen Gutsbeſitzer, deſſen Bauern von Alters her gewohnt ſind, daß ihre Fieberanfälle durch Beſprechen des gnädigen Herrn vertrieben werden: obgleich er nun von der Unmöglichkeit aller Dinge dieſer Art ſich völlig überzeugt hält, thut er, aus Gutmüthigkeit, nach herkömmlicher Weiſe, den Bauern ihren Willen und oft mit günſtigem Erfolg, den er dann dem feſten Zutrauen der Bauern zuſchreibt, ohne zu erwägen, daß ein ſolches auch die ſo oft ganz unnütze Arznei vieler vertrauensvollen Kranken erfolgreich machen müßte.

War nun beſchriebenermaaßen die Theurgie und Dämonomagie bloße Auslegung und Einkleidung der Sache, bloße Schaale, bei der jedoch die Meiſten ſtehn blieben; ſo hat es dennoch nicht an Leuten gefehlt, die, ins Innere blickend, ſehr wohl erkannten, daß was bei etwanigen magiſchen Einflüſſen wirkte, durchaus nichts Anderes war, als der Wille. Dieſe Tieferſehenden haben wir aber nicht zu ſuchen bei denen, die zur Magie fremd, ja feindlich hinzutraten, und von dieſen ſind grade die meiſten Bücher über dieſelbe: es ſind Leute, welche die Magie bloß aus den Gerichtsſälen und

Digitized by Google

Zeugenverhören kennen, daher bloß die Außenſeite derſelben beſchreiben, ja die eigentlichen Proceduren dabei, wo ſolche ihnen etwan durch Geſtändniſſe bekannt geworden, behutſam verſchweigen, um das entſetzliche Laſter der Zauberei nicht zu verbreiten: der Art ſind Bodinus, Delrio, Bindsfeld u. a. m. Hingegen ſind es die Philoſophen und Naturforſcher jener Zeiten des herrſchenden Aberglaubens, bei denen wir über das eigentliche Weſen der Sache Aufſchlüſſe zu ſuchen haben. Aus ihren Ausſagen aber geht auf das deutlichſte hervor, daß bei der Magie, ganz ſo wie beim animaliſchen Magnetismus, das eigentliche Agens nichts Anderes als der Wille iſt. Dies zu belegen, muß ich einige Citate beibringen. Ich nehme ſie zuvörderſt aus dem Theophraſtus Paracelſus, welcher über das innere Weſen der Magie mehr Aufſchlüſſe giebt als wohl irgend ein Anderer und ſogar ſich nicht ſcheut, die Proceduren dabei genau zu beſchreiben, namentlich (nach der Straßburger Ausg. ſeiner Schriften in zwei Foliobänden, 1603.) Bd. 1, S. 91, 353 ff. und 789. — Bd. 2, S. 362, 496. — Er ſagt: Bd. 1, S. 19. „Merken von wächſernen Bildern ein ſolches: ſo ich in meinem Willen Feindſchaft trage gegen einen Andern; ſo muß die Feindſchaft vollbracht werden durch ein medium d. i. ein corpus. Alſo iſt es möglich, daß mein Geiſt, ohne meines Leibes Hülfe durch mein Schwerdt, einen Andern ſteche oder verwunde dnrch mein inbrünſtiges Begehren. Alſo iſt auch möglich, daß ich durch meinen Willen den Geiſt meines Widerſachers bringe in das Bild und ihn dann krümme, lähme, nach meinem Gefallen. — Ihr ſollt wiſſen, daß die Wirkung des Willens ein großer Punkt iſt in der Arznei. Denn

Einer, der ihm ſelbſt nichts gutes gönnt und ihn ſelber haßt, iſts möglich, daß das, ſo er ihm ſelber flucht, ankommt. Denn Fluchen kommt aus Verhängung des Geiſtes. Iſt alſo möglich, daß die Bilder verflucht werden in Krankheiten u. ſ. w. — — Eine ſolche Wirkung geſchieht auch im Vieh, und darin viel leichter als im Menſchen: denn des Menſchen Geiſt wehrt ſich mehr als der des Viehs."

S. 375. „Daraus denn folgt, daß ein Bild dem Andern zaubert: nicht aus Kraft der Karaktere, oder dergleichen, durch Jungfrauenwachs; ſondern die Imagination überwindet ſeine eigene Konſtellation, daß ſie ein Mittel wird zu vollenden ſeines Himmels Willen, d. i. ſeines Menſchen. —"

S. 334. „Alles Imaginiren des Menſchen kommt aus dem Herzen: das Herz iſt die Sonne im Mikrokosmo. Und alles Imaginiren des Menſchen aus der kleinen Sonne Mikrokosmi geht in die Sonne der großen Welt, in das Herz Makrokosmi. So iſt die Imaginatio Mikrokosmi ein Saamen, welcher materialiſch wird u. ſ. w."

S. 364. „Euch iſt genugſam wiſſend, was die ſtrenge Imagination thut, welche ein Anfang iſt aller magiſchen Werke."

S. 789. „Alſo auch mein Gedanke iſt Zuſehn auf einen Zweck. Nun darf ich das Auge nicht dahin kehren mit meinen Händen; ſondern meine Imagination kehret daſſelbe wohin ich begehre. Alſo auch vom Gehn zu verſtehn iſt: ich begehre, ſetze mir vor, alſo bewegt ſich mein Leib: und je feſter mein Gedanke iſt, je feſter iſt daß ich lauf. Alſo allein Imaginatio iſt eine Bewegerin meines Laufs."

Digitized by Google

S. 837. „Imaginatio, die wider mich gebraucht wird, mag alſo ſtreng gebraucht werden, daß ich durch eines Andern Imaginatio mag getödtet werden.“

Bd. 2. S. 274. „Die Imagination iſt aus der Luſt und Begierde: die Luſt giebt Neid, Haß: denn ſie geſchehn nicht, du habeſt denn Luſt dazu. So du nun Luſt haſt, ſo folget auf das der Imagination Werk. Dieſe Luſt muß ſeyn ſo ſchnell, begierig, behend, wie die einer Frau die ſchwanger iſt u. ſ. w. — Ein gemeiner Fluch wird gemeiniglich wahr: warum? er gehet von Herzen: und in dem Von-Herzen-gehen liegt und gebiert ſich der Saame. Alſo auch Vater- und Mutter-Flüche gehn alſo vom Herzen. Der armen Leute Fluch iſt auch Imaginatio, u. ſ. w. Der Gefangenen Fluch, auch nur Imaginatio, geht von Herzen. — — — Alſo auch, ſo Einer durch ſeine Imaginatio Einen erſtechen will, erlähmen u. ſ. w., ſo muß er das Ding und Inſtrument erſt in ſich attrahiren, dann mag er's imprimiren: denn was hineinkommt, mag auch wieder hinausgehn, durch die Gedanken, als ob es mit Händen geſchähe. — — Die Frauen übertreffen in ſolchem Imaginiren die Männer: — — — denn ſie ſind hitziger in der Rache.“

S. 298. „Die Magika iſt eine große verborgene Weisheit; ſo die Vernunft eine öffentliche große Thorheit iſt. — — Gegen den Zauber ſchützt kein Harniſch: denn er verletzt den inwendigen Menſchen, den Geiſt des Lebens. — — — Etliche Zauberer machen ein Bild in Geſtalt eines Menſchen, den ſie meynen, und ſchlagen einen Nagel in deſſen Fußſohle: der Menſch iſt unſichtbar getroffen und lahm, bis der Nagel herausgezogen.“

Digitized by Google

S. 307. „Das ſollen wir wiſſen, daß wir, allein durch den Glauben und unſre kräftige Imagination, eines jeglichen Menſchen Geiſt in ein Bild mögen bringen. — — Man bedarf keiner Beſchwörung, und die Ceremonien, Cirkelmachen, Rauchwerk, Sigilla u. ſ. w. ſind lauter Affenſpiel und Verführung. — Homunculi und Bilder werden gemacht u. ſ. w. — — — in dieſen werden vollbracht alle Operationen, Kräfte und Wille des Menſchen. — — — — Es iſt ein großes Ding um des Menſchen Gemüth, daß es Niemand möglich iſt auszuſprechen: wie Gott ſelbſt ewig und unvergänglich iſt, alſo auch das Gemüth des Menſchen. Wenn wir Menſchen unſer Gemüth recht erkennten, ſo wäre uns nichts unmöglich auf Erden. — — — Die perfekte Imagination, die von den astris kommt, entſpringt in dem Gemüth.“ — —

S. 513. „Imaginatio wird konfirmirt und vollendet durch den Glauben, daß es wahrhaftig geſchehe: denn jeder Zweifel bricht das Werk. Glaube ſoll die Imagination beſtätigen, denn Glaube beſchleußt den Willen. — — — — Daß aber der Menſch nicht allemal perfekt imaginirt, perfekt glaubt, das macht, daß die Künſte ungewiß heißen müſſen, ſo doch gewiß und ganz wohl ſeyn mögen.“

Im ſelben Sinn ſpricht Agrippa v. Nettesheim; de occulta philosophia Lib. I, c. 66.: „Non minus subjicitur corpus alieno animo, quam alieno corpori. u. c. 67. Quidquid dictat animus fortissime odientis habet efficaciam nocendi et destruendi; similiter in ceteris, quae affectat animus fortissimo desiderio. Omnia enim quae tunc agit et dictat ex characteribus, figuris, verbis, gestibus et ejusmodi,

Digitized by Google

omnia sunt adjuvantia appetitum animae et acquirunt mirabiles quasdam virtutes, tum ab anima laborantis in illa hora, quando ipsam appetitus ejusmodi maxime invadit, tum ab influxu coelesti animum tunc taliter movente. — c. 68. Inest hominum animis virtus quaedam immutandi et ligandi res et homines ad id quod desiderat, et omnes res obediunt illi, quando fertur in magnum excessum alicujus passionis, vel virtutis, in tantum, ut superet eos, quos ligat. Radix ejusmodi ligationis ipsa est affectio animae vehemens et exterminata.“

Desgleichen Jul. Caes. Vanninus, de admir. naturae arcan. L. IV. dial. 5. S. 434. „Vehementem imaginationem, cui spiritus et sanguis obediunt, rem mente conceptam realiter efficere, non solum intra, sed et extra.“ —

Ebenſo redet **Joh. Bapt. van Helmont**, der ſehr bemüht iſt, dem Einfluß des Teufels bei der Magie möglichſt viel abzudingen, um es dem Willen beizulegen. Aus der großen Sammlung ſeiner Werke, Ortus medicinae, bringe ich einige Stellen bei, unter Anführung der einzelnen Schriften:

Recepta injecta §. 12. Quum hostis naturae (diabolus) ipsam applicationem complere ex se nequeat, suscitat ideam fortis desiderii et odii in saga, ut, mutuatis istis mentalibus et liberis mediis, transferat suum velle per quod quodque afficere intendit. Quorsum imprimis etiam execrationes cum idea desiderii et terroris odiosissimi suis scrofis praescribit. — §. 13. Quippe desiderium istud, ut est passio imaginantis, ita quoque creat ideam, non quidem inanem, sed executivam atque incantamenti

motivam. — §. 19. prout jam demonstravi, quod vis incantamenti potissima pendeat ab idea naturali sagae. —

De injectis materialibus §. 15. Saga, per ens naturale, imaginativè format ideam liberam, naturalem et nocuam. — — — Sagae operantur virtute naturali. — — — Homo etiam dimittit medium aliud executivum, emanativum et mandativum ad incantandum hominem; quod medium est Idea fortis desiderii. Est nempe desiderio inseparabile ferri circa optata.

De sympatheticis mediis. §. 2. Ideae scilicet desiderii, per modum influentiarum coelestium, jaciuntur in proprium objectum, utcunque localiter remotum. Diriguntur nempe a desiderio objectum sibi specificante.

De magnetica vulnerum curatione. §. 76. Igitur in sanguine est quaedam potestas exstatica, quae, si quando ardenti desiderio excita fuerit, etiam ad absens aliquod objectum, exterioris hominis spiritu deducenda sit: ea autem potestas in exteriori homine latet, velut in potentia; nec ducitur ad actum, nisi excitetur, accensa imaginatione ferventi desiderio, vel arte aliqua pari. — §. 98. Anima, prorsum spiritus, nequaquam posset spiritum vitalem (corporeum equidem), multo minus carnem et ossa movere aut concitare, nisi vis illi quapiam naturalis, magica tamen et spiritualis, ex anima in spiritum et corpus descenderet. Cedo, quo pacto obediret spiritus corporeus jussui animae, nisi jussus spiritum, et deinceps corpus movendo foret? At extemplo contra hanc magicam motricem

Digitized by Google

objicies, istam esse intra concretum sibi, suumque hospitium naturale, idcirco hanc etsi magam vocitemus, tantum erit nominis detorsio et abusus, siquidem vera et superstitiosa magica non ex anima basin desumit; cum eadem haec nil quidquam valeat, extra corpus suum movere, alterare et ciere. Respondeo, vim et magicam illam naturalem animae, quae extra se agat, virtute imaginis Dei, latere jam obscuram in homine, velut obdormire, (post praevaricationem) excitationisque indigam: quae eadem, utut somnolenta, ac velut ebria, alioqui sit in nobis quotidie: sufficit tamen ad obeunda munia in corpore suo: dormit itaque scientia et potestas magica, et solo nutu actrix in homine. — §. 102. Satan itaque vim magicam hanc excitat (secus dormientem et scientia exterioris hominis impeditam) in suis mancipiis, et inservit eadem illis, ensis vice in manu potentis, id est sagae. Nec aliud prorsus Satan ad homicidium affert, praeter excitationem dictae potestatis somnolentae. — §. 106. Saga in stabulo absente occidit equum: virtus quaedam naturalis a spiritu sagae, et non a Satana, derivatur, quae opprimat vel strangulet spiritum vitalem equi. — §. 139. Spiritus voco magnetismi patronos, non qui ex coelo demittuntur, multoque minus de infernalibus sermo est; sed de iis, qui fiunt in ipso homine, sicut ex silice ignis: ex voluntate hominis nempe aliquantillum spiritus vitalis influentis desumitur, et id ipsum assumit idealem entitatem, tanquam formam ad complementum. Qua nacta perfectione, spiritus mediam sortem inter corpora et non corpora assumit. Mit-

titur autem eo, quo voluntas ipsum dirigit: idealis igitur entitas — — — — nullis stringitur locorum, temporum aut dimensionum imperiis, ea nec daemon est, nec ejus ullus effectus; sed spiritualis quaedam est actio illius, nobis plane naturalis et vernacula. — §. 168. Ingens mysterium propalare hactenus distuli, ostendere videlicet, ad manum in homine sitam esse energiam, qua, solo nutu et phantasia sua, queat agere extra se et imprimere virtutem aliquam, influentiam deinceps perseverantem, et agentem in objectum longissime absens.

Auch P. Pomponatius (de incantationibus. Opera Basil. 1567. p. 44) ſagt: Sic contingit, tales homines, qui habeant ejusmodi vires in potentia, et per vim imaginativam et desiderativam cum actu operantur, talis virtus exit ad actum, et afficit sanguinem et spiritum, quae per evaporationem petunt ad extra et producunt tales effectus. —

Sehr merkwürdige Aufſchlüſſe dieſer Art hat Jane Leade, eine der Zauberei ergebene Engländerin des 17. Jahrhunderts und Schülerin des Pordage, gegeben, deren Schriften ich nie habe habhaft werden können. Ich führe daher nach Horſt's Zauberbibliothek Bd. I. S. 325 folgende Stelle aus ihrer „Offenbarung der Offenbarungen" Amſtd. 1695, an: „Die magiſche Kraft ſetzt den, der ſie beſitzt, in den Stand, die Schöpfung, d. h. das Pflanzen- Thier- und Mineral-Reich, zu beherrſchen und zu erneuern; ſo daß, wenn Viele in Einer magiſchen Kraft zuſammenwirkten, die Natur paradiſiſch umgeſchaffen werden könnte. — — — Wie wir zu dieſer magiſchen Kraft gelangen? In der neuen Geburt durch den Glauben d. h. durch die Uebereins-

ſtimmung unſers Willens mit dem göttlichen Willen. Denn der Glaube unterwirft uns die Welt, inſofern die Uebereinſtimmung unſers Willens mit dem göttlichen zu Folge hat, daß Alles, wie Paulus ſagt, unſer iſt und uns gehorchen muß. — — — Der Wille der Seele, wo er ganz mit dem göttlichen übereinſtimmt, iſt kein nackter Wille mehr, der ſeines Kleides, der Kraft, ermangelt; ſondern führt eine unüberwindliche Allmacht mit ſich, zufolge deren er binden und löſen, heilen und verderben kann. Aber dieſe magiſche Kraft des Glaubens, durch unſere Vereinigung mit dem göttlichen Willen wird nicht anders, als durch gänzliche Ablegung aller Anhänglichkeit an die ſichtbare Welt, und ergebene, völlige Zurückgezogenheit in den innerſten Grund der Seele erlangt." —

Ein ſonderbarer, der dargelegten Anſicht von dem Willen als dem wahren Agens der Magie entſprechender Fall verdient nachgeleſen zu werden im Campanella, de sensu rerum et magia L. IV. c. 18.

Eine ſehr merkwürdige, genaue Beſchreibung tödtender Zauberei, welche die Prieſter der Wilden auf der Inſel Nuckahiwa, angeblich mit Erfolg, ausüben und deren Procedur unſern ſympathetiſchen Kuren völlig analog iſt, giebt Kruſenſtern in ſeiner Reiſe um die Welt, Ausg. in 12° 1812, Th. 1. S. 249 ff. — Sie iſt beſonders beachtenswerth, ſofern hier die Sache fern von aller Europäiſchen Tradition doch als ganz dieſelbe auftritt. —

Die Uebereinſtimmung aller dieſer Schriftſteller ſowohl unter einander, als mit den Ueberzeugungen, zu welchen in neuerer Zeit der anim. Magnetismus geführt hat, endlich auch mit dem was in dieſer Hinſicht aus

Digitized by Google

meiner ſpeculativen Lehre gefolgert werden könnte, iſt doch wahrlich ein ſehr zu beachtendes Phänomen. So viel iſt gewiß, daß allen je dageweſenen Verſuchen zur Magie, ſie mögen nun mit oder ohne Erfolg gemacht ſeyn, eine Anticipation meiner Metaphyſik zum Grunde liegt, indem ſich in ihnen das Bewußtſeyn ausſprach, daß das Kauſalitätsgeſetz bloß das Band der Erſcheinungen ſei, das Weſen an ſich der Dinge aber davon unabhängig bliebe, und daß, wenn von dieſem aus, alſo von Innen, ein unmittelbares Wirken auf die Natur möglich ſei, ein ſolches nnr durch den Willen ſelbſt vollzogen werden könne. Wollte man aber gar, nach Bako's Klaſſifikation, die Magie als die praktiſche Metaphyſik aufſtellen; ſo wäre gewiß, daß die zu dieſer im richtigen Verhältniß ſtehende theoretiſche Metaphyſik keine andere ſeyn könnte, als meine Auflöſung der Welt in Wille und Vorſtellung.

Digitized by Google

Sinologie.

Für den hohen Stand der Civiliſation China's ſpricht wohl nichts ſo unmittelbar, als die faſt unglaubliche Stärke ſeiner Bevölkerung, welche, nach einer amtlichen Zählung im Jahr 1813, ſich auf 361½ Million Einwohner belief. Denn, wir mögen Zeiten oder Länder vergleichen, ſo ſehn wir, im Ganzen, die Civiliſation mit der Bevölkerung gleichen Schritt halten.

Die Jeſuitiſchen Miſſionarien des 17. und 18. Jahrhunderts ließ der zudringliche Eifer, ihre eigenen, komparativ neuen Glaubenslehren jenem uralten Volke beizubringen, nicht dazu kommen, von den dort herrſchenden ſich zu unterrichten. Daher hat Europa erſt in unſern Tagen vom Religionszuſtande China's einige Kenntniß erlangt, und wir wiſſen, daß daſelbſt drei Glaubenslehren ſich finden: die uralte, von den Philoſophen lange vor Konfuzius bearbeitete Lehre von der Vernunft, oder Weltordnung, als inwohnendem Princip aller Dinge, dem großen Eins, dem erhabenen Gipfel: ſie ſcheint jetzt ſehr in den Hintergrund getreten und ihre Lehrer in Geringſchätzung gerathen zu ſeyn. Sodann die Weisheit des Konfuzius, der beſonders die Gelehrten und Staats-

Digitized by Google

männer zugethan ſind und die einer breiten, etwas gemeinplätzigen Moralphiloſophie, ohne Metaphyſik ſie zu ſtützen, ähnlich ſieht. Endlich, für die große Maſſe der Nation, die erhabene, liebevolle Lehre Buddha's, deſſen Namen in China Fo ausgeſprochen wird, während er in der Tartarei Schakia-Muni, auch Burkhan-Bakſchi, in Indien aber oft Gotama heißt.*) Seine Lehre herrſcht im größten Theile Aſiens und zählt, nach Upham, dem neueſten Forſcher, 300 Millionen Bekenner, alſo unter allen Glaubenslehren auf dieſem Planeten wohl die größte Anzahl. Dieſe drei Religionen China's, von denen die verbreiteteſte, der Buddhaismus, ſich, was ſehr zu ſeinem Vortheil ſpricht, ohne allen Schutz des Staates, bloß durch eigene Kraft erhält, ſind weit davon entfernt, ſich anzufeinden, ſondern beſtehn ruhig neben einander; ja haben, vielleicht durch wechſelſeitigen Einfluß, eine gewiſſe Uebereinſtimmung mit einander; ſo daß es ſogar eine ſprüchwörtliche Redensart iſt, daß „die drei Lehren nur Eine ausmachen." Sie ſind ſämmtlich weder monotheiſtiſch, noch polytheiſtiſch und, wenigſtens der Buddhaismus, auch nicht pantheiſtiſch, da Buddha eine in Sünde und Leiden verſunkene Welt, deren Weſen dadurch be-

*) Zur allgemeinen Kenntniß ſeines Lebens und ſeiner Lehre empfehle ich beſonders eine ſchöne Biographie deſſelben, gleichſam das Evangelium der Buddhaiſten, von Deshauterayes franzöſiſch gegeben im 7. Bande des Journal Asiatique Par. 1825. — Desgleichen findet man viel Leſenswerthes über den Buddhaismus in den Mélanges Asiatiques par Abel-Rémusat Vol. 1. 1825. — wie auch in J. J. Schmidt's Geſchichte der Oſt-Mongolen 1829. — Und jetzt, da die Pariſer Aſiatiſche Geſellſchaft endlich in den Beſitz des Gandſchur oder Kaghiour gelangt iſt, dürfen wir einer Darſtellung des Buddhaismus aus dieſen ſeinen kanoniſchen Büchern ſelbſt mit freudiger Zuverſicht entgegenſehn.

Digitized by Google

ſtehn, daß Eines das Andere verzehrt, nicht für eine Theophanie angeſehn hat. Ueberhaupt enthält das Wort Pantheismus eigentlich einen Widerſpruch, bezeichnet einen ſich ſelbſt aufhebenden Begriff, der daher von denen, welche Ernſt verſtehn, nie anders genommen worden iſt, denn als eine höfliche Wendung; weßhalb es auch den geiſtreichen und ſcharfſinnigen Philoſophen des vorigen Jahrhunderts nie eingefallen iſt, den Spinoza, deswegen, weil er die Welt Deus nennt, für keinen Atheiſten zu halten: vielmehr war die Entdeckung, daß er dies nicht ſei, den nichts als Worte kennenden Spaaßphiloſophen unſerer Zeit vorbehalten, die ſich auch etwas darauf zu gute thun.

Die Europäer, welche vom Religionszuſtande China's Kunde zu gewinnen ſich bemühten, gingen dabei, wie es gewöhnlich iſt, zuerſt auf Berührungspunkte mit ihrem eigenen einheimiſchen Glauben aus: da nun in ihrer Denkweiſe der Begriff der Religion mit dem des Theismus beinahe identifizirt, wenigſtens ſo eng verwachſen war, daß er ſich nicht leicht davon trennen ließ, da überdieß in Europa, ehe man genauere Kenntniß Aſiens hatte, die Meinung galt, daß alle Völker der Erde einen alleinigen, wenigſtens einen oberſten Gott verehrten, und da ſie ſich in einem Lande befanden, wo ſie Tempel, Prieſter, Klöſter in Menge und religiöſe Gebräuche in häufiger Ausübung ſahen, gingen ſie von der feſten Vorausſetzung aus, auch hier Theismus, wenn gleich in ſehr fremder Geſtalt, finden zu müſſen. Nachdem ſie aber ihre Erwartung getäuſcht ſahen, war es, nach dem Gange, den ihre Unterſuchung genommen hatte, natürlich, daß ihre erſte Kunde von jenen Religionen mehr in dem beſtand, was ſolche **nicht** enthielten,

als in ihrem poſitiven Inhalt, in welchem ſich zurechtzufinden überdies Europäiſchen Köpfen aus vielen Gründen ſchwer fallen muß, z. B. ſchon weil ſie im Optimismus erzogen ſind, dort hingegen das Daseyn ſelbſt als ein Uebel und die Welt als ein Schauplatz des Jammers angeſehn wird, auf welchem es beſſer wäre, ſich nicht zu befinden: ſodann, wegen des dem Buddhaismus, wie dem Hinduismus weſentlichen entſchiedenen Idealismus, einer Anſicht, die in Europa bloß als ein kaum ernſtlich zu denkendes Paradoxon gewiſſer abnormer Philoſophen gekannt, in Aſien aber ſelbſt dem Volksglauben einverleibt iſt, da ſie in Hindoſtan als Lehre von der Maja allgemein gilt und in Thibet, dem Hauptſitz der Buddhaiſtiſchen Kirche, ſogar äuſſerſt populär vorgetragen wird, indem man, bei einer großen Feierlichkeit, auch eine religiöſe Komödie aufführt, welche den Dalai-Lama im Kontrovers mit dem Ober-Teufel darſtellt:. jener verficht den Idealismus, dieſer den Realismus, wobei er unter Anderm ſagt: „was durch die fünf Quellen aller Erkenntniß (die Sinne) wahrgenommen wird, iſt keine Täuſchung, und was ihr lehrt, iſt nicht wahr.“ Nach langer Diſputation wird endlich die Sache durch Würfeln entſchieden: der Realiſt, d. i. der Teufel, verliert und wird mit allgemeinem Hohn verjagt. (nach einer aus dem Chineſiſchen überſetzten Beſchreibung Thibets im Asiatic Journal, new series, Vol. 1. p. 15). Wenn man dieſe Grundunterſchiede der ganzen Denkungsart im Auge behält, wird man es verzeihlich, ja natürlich finden, daß die Europäer, indem ſie den Religionen Aſiens nachforſchten, zuvörderſt bei dem negativen, der Sache eigentlich fremden Standpunkt ſtehn blieben, weshalb wir eine Menge ſich darauf

Digitized by Google

beziehender, die poſitive Kenntniß aber gar nicht fördernder Aeuſſerungen finden: z. B. in den Lettres édifiantes (édit: de 1819, Vol. 8 p. 46) heißt es: „die Buddhaiſten, deren Meinung von der Seelenwanderung allgemein angenommen worden, werden des Atheismus beſchuldigt“ und in den Asiatic Researches Vol. 6. p. 255. „die Religion der Birmanen (d. i. Buddhaismus) zeigt ſie uns als eine Nation, welche ſchon weit über die Rohheit des wilden Zuſtandes hinaus iſt und in allen Handlungen des Lebens ſehr unter dem Einfluß religiöſer Meinungen ſteht, dennoch aber keine Kenntniß hat von einem höchſten Weſen, dem Schöpfer und Erhalter der Welt. Jedoch iſt das Moralſyſtem, welches ihre Fabeln anempfehlen, vielleicht ſo gut, als irgend eines von denen, welche die unter dem Menſchengeſchlechte herrſchenden Religionslehren predigen.“ — Ebendaſelbſt S. 258. „Gotama's (d. i. Buddha's) Anhänger ſind, genau zu reden, Atheiſten.“ — Ebendaſelbſt S. 180. „Gotama's Sekte hält den Glauben an ein göttliches Weſen, welches die Welt geſchaffen, für höchſt irreligiös (impious)“. — Ebendaſ. S. 268. wird angeführt, daß der Zarado, oder Oberprieſter der Buddhaiſten in Ava, Atuli, in einem Aufſatz über ſeine Religion, den er einem katholiſchen Biſchof übergab, unter die ſechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre zählte, daß ein Weſen daſei, welches die Welt und alle Dinge in der Welt geſchaffen habe und das allein würdig ſei angebetet zu werden.“ — Nicht minder ſehn wir den gelehrten Sinologen Morriſon, in ſeinem Chinese Dictionary, Macao 1815 u. f. J. Vol: 1. p. 217, ſich bemühen, in den Chineſiſchen Dogmen die Spuren eines Gottes aufzufinden und bereit, Alles, was dahin zu deuten ſcheint,

möglichſt günſtig auszulegen, jedoch zuletzt eingeſtehn, daß dergleichen nicht deutlich darin zu finden iſt. Ebendaſelbſt S. 268 ff. bei Erklärung der Worte Thung und Tſing, d. i. Ruhe und Bewegung, als auf welchen die chineſiſche Kosmogonie beruht, erneuert er dieſe Unterſuchung und ſchließt mit den Worten: „es iſt vielleicht unmöglich, dieſes Syſtem von der Beſchuldigung des Atheismus frei zu ſprechen.“ — Auch noch neuerlich ſagt Upham in ſeiner History and doctrine of Buddhism, Lond. 1829. S. 102. „Der Buddhaismus legt uns eine Welt dar, ohne einen moraliſchen Regierer, Lenker, oder Schöpfer“ — u. S. 2. „Dem Buddhaismus wird zur Laſt gelegt, daß ein Schöpfer und Regierer der Welt aus ſeinem Syſtem gänzlich ausgeſchloſſen bleibe: inzwiſchen, wenn es poſitiv bewieſen werden kann, daß dies der wahre Sinn der Lehre ſei; ſo läßt ſie doch andrerſeits die Wirkſamkeit des Schickſals (fate, Damata) zu, wodurch viel von dem nothwendigen Hergang des Erhaltens oder Lenkens in das Syſtem gebracht wird.“

Durch dieſe Auseinanderſetzung und Anführungen habe ich nur die höchſt merkwürdige Stelle, welche mitzutheilen der Zweck gegenwärtiger Rubrik iſt, einleiten und verſtändlicher machen wollen, indem ich dem Leſer den Standpunkt, von welchem aus jene Nachforſchungen geſchahen, vergegenwärtigte und dadurch das Verhältniß derſelben zu ihrem Gegenſtand aufklärte. Als nämlich die Europäer in China auf dem oben bezeichneten Wege und in dem angegebenen Sinn forſchten und ihre Fragen immer auf das oberſte Princip aller Dinge, die weltregierende Macht u. ſ. f. gerichtet waren, hatte man ſie öfter hingewieſen auf dasjenige, welches mit dem Worte Tien (Engl. T'hëen) bezeichnet wird. Dieſes

Wortes nächſte Bedeutung iſt nun „Himmel“, wie auch Morriſon in ſeinem Diktionär angiebt. Allein es iſt bekannt genug, daß es auch in tropiſcher Bedeutung gebraucht wird und dann einen metaphyſiſchen Sinn erhält. Schon in den Lettres édifiantes (édit. de 1819 Vol. 11, p. 461) finden wir hierüber die Erklärung: „Hing—tien iſt der materielle und ſichtbare Himmel; Chin—tien der geiſtige und unſichtbare“. Auch Sonnerat in ſeiner Reiſe nach Oſtindien und China, Buch 4, Kap. 1, ſagt: „als ſich die Jeſuiten mit den übrigen Miſſionarien ſtritten, ob das Wort Tien Himmel oder Gott bedeute, ſahen die Chineſen dieſe Fremden als ein unruhiges Volk an und jagten ſie nach Makao.“ Jedenfalls konnten Europäer zuerſt bei dieſem Wort hoffen, auf der Spur der ſo beharrlich geſuchten Analogie Chineſiſcher Metaphyſik mit ihrem eigenen Glauben zu ſeyn, und Nachforſchungen dieſer Art ſind es ohne Zweifel, die zu dem Reſultat geführt haben, welches wir mitgetheilt finden in einem Aufſatz, überſchrieben „Chineſiſche Schöpfungstheorie“ und befindlich im Asiatic Journal, Vol. 22. Anno 1826. Daſelbſt heißt es, S. 41 u. 42: „Es möchte ſcheinen, daß das Wort Tien „„das Höchſte unter den Großen““ oder „„über Alles was Groß auf Erden iſt““ bezeichnet: jedoch iſt im Sprachgebrauch die Unbeſtimmtheit ſeiner Bedeutung ohne allen Vergleich größer als die des Ausdrucks Himmel in den Europäiſchen Sprachen.“ — — —

„Konfuzius ſagt: „„daß der Himmel einen Menſchen, (d. i. ein weiſes Weſen) habe, welcher daſelbſt Verbrechen richte und feſtſtelle, iſt etwas, das ſchlechterdings nicht geſagt werden ſollte; aber auch andrerſeits

darf nicht behauptet werden, daß es gar nichts gebe, eine höchſte Kontrolle über dieſe Dinge auszuüben.""

„Derſelbe Schriftſteller wurde befragt über das Herz des Himmels, ob es erkennend ſei oder nicht, und gab zur Antwort: „„man darf nicht ſagen, daß der Geiſt der Natur unintelligent wäre; aber er hat keine Aehnlichkeit mit dem Denken des Menſchen."" — — — —

„Nach einer ihrer Autoritäten wird Tien Regierer oder Herrſcher (Tſchu) genannt, wegen des Begriffes der höchſten Macht, und eine andere drückt ſich ſo darüber aus: „„wenn der Himmel (Tien) keinen abſichtsvollen Geiſt hätte; ſo würde es ſich zutragen, daß von der Kuh ein Pferd geboren würde und der Pfirſichbaum eine Birnblüthe trüge.""—Andrerſeits wird geſagt, daß der Geiſt des Himmels abzuleiten ſei aus dem, was der Wille des Menſchengeſchlechts iſt!" (Durch das Ausrufungszeichen hat der Engliſche Ueberſetzer ſeine Verwunderung ausdrücken wollen.) Ich gebe den Text:

The word Teen would seem to denote „the highest of the great" or „above all what is great on earth": but in practise its vagueness of signification is beyond all comparison greater, than that of the term Heaven in European languages. — — — Choo-foo-tze tells us that „to affirm, that heaven has a man (i. e. a sapient being) there to judge and determine crimes, should not by any means be said; nor, on the other hand, must it be affirmed, that there is nothing at all to exercise a supreme control over these things."

The same author being ask'd about the heart of heaven, whether it was intelligent or not,

Digitized by Google

answer'd: it must not be said that the mind of nature is unintelligent, but it does not resemble the cogitations of man. — — — — —

According to one of their authorities, *Teen* is call'd ruler or sovereign (choo), from the idea of the supreme control, and another expresses himself thus: „had heaven (Teen) no designing mind, then it must happen, that the cow might bring forth a horse, and on the peach-tree be produced the blossom of the pear“. On the other hand it is said, *that the mind of Heaven is deducible from what is the Will of mankind!*

Die Uebereinſtimmung dieſes letzten Aufſchluſſes mit meiner Lehre iſt ſo auffallend und überraſchend, daß, wäre die Stelle nicht volle acht Jahr nach Erſcheinung meines Werks gedruckt worden, man wohl nicht verfehlen würde zu behaupten, ich hätte meinen Grundgedanken daher genommen. Denn bekanntlich ſind gegen neue Gedanken der Hauptſchutzwehren drei: Nicht-Notiz-nehmen, Nicht-gelten-laſſen, und zuletzt Behaupten, es ſei ſchon längſt dageweſen. Allein nicht nur ſteht, in Beziehung auf die angeführte merkwürdige Stelle, meine Priorität (in Europa) feſt; ſondern ich habe auch in allen mir zugänglichen Schriften über China vergeblich nach einer Beſtätigung und weitern Ausführung des in Rede ſtehenden Chineſiſchen Dogma's geſucht, endlich auch bei einem berühmten Sinologen deßhalb nachgefragt, der mir jedoch keinen weitern Aufſchluß geben konnte: daß aber ich der Chineſiſchen Sprache nicht kundig, folglich nicht im Stande bin, aus Chineſiſchen, Andern unbekannten Originalwerken Gedanken zu eigenem Gebrauch zu ſchöpfen, wird man mir hoffentlich glauben; angeſehn, daß das Gegen-

Digitized by Google

theil höchſt ſelten iſt, und wo es ſich findet, nicht unbekannt bleibt. Unſre Kenntniß von China iſt noch ſo mangelhaft und fragmentariſch und die Zahl der Sinologen ſo klein, daß, wenn nicht ein günſtiger Zufall ins Mittel tritt, es noch viele Jahre dauern kann, ehe uns über das obige, in ſo beklagenswerther Kürze mitgetheilte Dogma das Nähere bekannt wird.

Hinweiſung auf die Ethik.

Die Beſtätigungen der übrigen Theile meiner Lehre bleiben, aus im Eingang angeführten Gründen, von meiner heutigen Aufgabe ausgeſchloſſen. Jedoch ſei mir am Schluß eine ganz allgemeine Hinweiſung auf die Ethik vergönnt.

Alle philoſophiſchen Syſteme, mit Ausnahme des eigentlichen Materialismus, ſtimmen, bei aller ihrer ſonſtigen Verſchiedenheit, darin überein, daß das Wichtigſte, ja allein Weſentliche des ganzen Daſeyns, das worauf Alles ankommt, die eigentliche Bedeutung, der Wendepunkt, die Pointe (sit venia verbo) deſſelben, in der Moralität des menſchlichen Handelns liege. Aber über den Sinn hievon, über die Art und Weiſe, über die Möglichkeit der Sache, ſind ſie ſämmtlich wieder höchſt uneinig und haben einen Abgrund von Dunkelheit vor ſich. Da ergiebt ſich, daß Moral-Predigen leicht, Moral-

Begründen ſchwer iſt. Eben weil jener Punkt durch das Gewiſſen feſtgeſtellt iſt, wird er zum Probierſtein der Syſteme; indem von der Metaphyſik mit Recht verlangt wird, daß ſie die Stütze der Ethik ſei: und nun entſteht das ſchwere Problem, aller Erfahrung zuwider, die phyſiſche Ordnung der Dinge als von einer moraliſchen abhängig nachzuweiſen, einen Zuſammenhang aufzufinden zwiſchen der Kraft, die, nach ewigen Naturgeſetzen wirkſam, der Welt Beſtand ertheilt, und der Moralität in der menſchlichen Bruſt. Hier ſind daher auch die Beſten geſcheitert: Spinoza klebt vermittelſt Sophismen eine Tugendlehre an ſeinen fataliſtiſchen Pantheismus: Kant läßt, nachdem die theoretiſche Vernunft am Ende iſt, den kategoriſchen Imperativ als eine Deus ex machina auftreten mit einem abſoluten Soll, deſſen Fehler recht deutlich wurde, als Fichte, der immer Ueberbieten für Uebertreffen hielt, daſſelbe, mit Chriſtian-Wolfiſcher Breite und Langweiligkeit, zu einem kompleten Syſtem des moraliſchen Fatalismus ausſpann, in ſeinem „Syſtem der Sittenlehre.“

Von dieſem Geſichtspunkt aus hat nun doch wohl unleugbar ein Syſtem, welches die Realität alles Daſeyns und die Wurzel der geſammten Natur in den Willen legt und in dieſem das Herz der Welt nachweiſt, wenigſtens ein ſtarkes Präjudiz für ſich. Denn es erreicht auf geradem und einfachem Wege, ja hält ſchon ehe es an die Ethik geht dasjenige in der Hand, was die andern erſt auf weitausſehenden und ſtets mißlichen Umwegen zu erreichen ſuchen. Auch iſt es wahrlich nimmermehr zu erreichen, als mittelſt der Einſicht, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft, welche unſerm Intellekt dieſe anſchauliche Welt darſtellt,

Digitized by Google

identiſch iſt mit dem Willen in uns. Nur die Metaphyſik iſt wirklich und unmittelbar die Stütze der Ethik, welche ſchon ſelbſt urſprünglich ethiſch iſt, aus dem Stoffe der Ethik, dem Willen, konſtruirt iſt: weshalb ich mit viel beſſerem Recht, meine Methaphyſik hätte „Ethik“ betiteln können, als Spinoza, bei dem dies faſt wie Ironie ausſieht und ſich behaupten ließe, daß ſie den Namen wie lucus a non lucendo führt, da er nur durch Sophismen die Moral einem Syſtem anheften konnte, aus welchem ſie konſequent nimmermehr hervorgehn würde. — Ueberhaupt darf ich kühn behaupten, daß nie ein philoſophiſches Syſtem ſo ganz aus Einem Stück geſchnitten war, wie meines, ohne Fugen und Flickwerk. Es iſt, wie ich in der Vorrede geſagt habe, die Entfaltung eines einzigen Gedankens. — Sodann iſt hier noch in Erwägung zu ziehn, daß Freiheit und Verantwortlichkeit, dieſe Grundpfeiler aller Ethik, ohne die Vorausſetzung der Aſeität des Willens ſich wohl mit Worten behaupten, aber ſchlechterdings nicht denken laſſen. Wer dieſes beſtreiten will, hat zuvor das Axiom, welches ſchon die Scholaſtiker aufſtellten, operari sequitur esse, umzuſtoßen, oder die Folgerung aus demſelben, unde esse inde operari, als falſch nachzuweiſen. Verantwortlichkeit hat Freiheit, und dieſe Urſprünglichkeit zur Bedingung. Alſo iſt Aſeität des Willens die erſte Bedingung einer ernſtlich gedachten Ethik. Nicht anders ſteht es mit der Unzerſtörbarkeit unſers wahren Weſens durch den Tod; welche ohne Aſeität deſſelben nicht ernſtlich gedacht werden kann, wie auch ſchwerlich ohne fundamentale Sonderung des Willens vom Intellekt. — Ferner iſt ein der Ethik verwandter Punkt der Optimismus aller philoſophiſchen Syſteme,

Digitized by Google

in welchem meines abermals abweicht und allein ſteht: aber nachdem jene ſämmtlich ihre Demonſtrationen vollendet und dazu ihr Lied von der beſten Welt geſungen haben; da kommt zuletzt, hinten im Syſtem, als ein ſpäter Rächer des Unbilds, wie ein Geiſt aus den Gräbern, wie der ſteinerne Gaſt zum Don Juan, die Frage nach dem Urſprung des Uebels, des ungeheueren, namenloſen Uebels in der Welt: — und ſie verſtummen, oder haben nichts als Worte, leere, tönende Worte, um eine ſo ſchwere Rechnung abzuzahlen. Hingegen wenn ſchon in der Grundanlage eines Syſtems das Daſeyn des Uebels mit dem der Welt verwebt iſt, da hat es jenes Geſpenſt nicht zu fürchten; wie ein inokulirtes Kind nicht die Pocken. — Uebrigens aber iſt es billig, mir als einem Mann des Ernſtes zu geſtatten, daß ich nur von Dingen rede, die ich wirklich kenne, und nur Worte gebrauche, mit denen ich einen ganz beſtimmten Sinn verknüpfe, da nur ein ſolcher ſich Andern mit Sicherheit mittheilen läßt. Wenn ich ſage „Wille, Wille zum Leben;“ ſo iſt das kein ens rationis, keine von mir ſelbſt gemachte Hypoſtaſe, auch kein Wort von ungewiſſer, ſchwankender Bedeutung: ſondern wer mich frägt, was es ſei, den weiſe ich an ſein eigenes Inneres, wo er es vollſtändig, ja in koloſſaler Größe vorfindet, als ein wahres ens realissimum. — Was endlich das Paradoxe betrifft, welches gewiſſen Reſultaten meiner Ethik vorgeworfen worden iſt, an denen ſogar der mich ſonſt ſo günſtig beurtheilende Jean Paul Anſtoß nahm und durch welche 1820 Herr Rätze (der nicht wußte daß gegen mich nur die Sekretirungsmethode anwendbar ſei) veranlaßt wurde, ein wohlgemeintes Buch gegen mich zu ſchreiben; ſo bitte ich zu erwägen,

Digitized by Google

daß dergleichen nur in dieſem nordweſtlichen Winkel des alten Kontinents paradox heißen kann, hingegen im ganzen weiten Aſien, überall wo noch nicht der abſcheuliche Islam mit Feuer und Schwerdt die alten tiefſinnigen Religionen der Menſchheit verdrängt hat, eher den Vorwurf der Trivialität zu fürchten haben würde *).

Schluß.

Den in dieſer Abhandlung aufgezählten, gewiß auffallenden Beſtätigungen, welche die empiriſchen Wiſſenſchaften meiner Lehre, ſeit ihrem Auftreten, aber unabhängig von ihr, geliefert haben, reihen ſich ohne Zweifel noch mehrere an, die nicht zu meiner Kunde gekommen ſind: denn wie gering iſt der Theil der in allen Sprachen ſo thätig betriebenen naturwiſſenſchaftlichen Litteratur, welchen kennen zu lernen Zeit, Gelegenheit und Geduld des Einzelnen hinreicht. Aber auch ſchon das hier Mitgetheilte giebt mir die Zuverſicht, daß die Zeit meiner Philoſophie entgegenreift, und mit herzſtärkender Freude ſehe ich, wie im Lauf der Jahre allmälig die empiriſchen Wiſſenſchaften auftreten als unverdächtige Zeugen für

*) Wer hierüber in der Kürze und doch vollſtändig belehrt ſeyn will, leſe die vortreffliche Schrift des verſtorbenen Pfarrers Bochinger: la vie contemplative, ascétique et monastique, chèz les Indous et chèz les peuples Bouddhistes. Strasb. 1831.

eine Lehre, über welche die „Philoſophen von Profeſſion“ (dieſe charakteriſtiſche Benennung geben einige naiv ſich ſelbſt) ſiebenzehn Jahre hindurch ein ſtaatskluges, unverbrüchliches Schweigen beobachtet und von ihr zu reden dem in ihre Politik uneingeweihten Jean Paul *) überlaſſen haben. Denn ſie zu loben mag ihnen verfänglich, ſie aber zu tadeln, bei genauer Erwägung, nicht ſo recht ſicher geſchienen haben, und das Publikum, welches nicht „von der Profeſſion“ iſt, damit bekannt zu machen, daß man ſehr ernſtlich philoſophiren kann, ohne entweder unverſtändlich oder langweilig zu ſeyn, mochte auch eben nicht von Nöthen ſcheinen: wozu alſo hätten ſie ſich mit ihr kompromittiren ſollen, da ja durch Schweigen ſich Niemand verräth, die beliebte Sekretirungsmethode zur Hand und ſo viel bald ausgemacht war, daß, bei dermaligen Zeitumſtänden, jene Philoſophie ſich nicht wohl qualifizirte vom Katheder docirt zu werden, welches denn doch, nach ihrer Herzensmeinung, der wahre und letzte Zweck aller Philoſophie iſt, — ſo ſehr und ſo gewiß, daß wenn vom hohen Olymp herab die ſplitternackte Wahrheit käme, jedoch was ſie brächte, den durch dermalige Zeitumſtände hervorgerufenen Anforderungen und den Zwecken hoher Vorgeſetzten nicht entſprechend befunden würde, die Herren „von der Profeſſion“ mit dieſer indecenten Nymphe wahrlich auch keine Zeit verlieren, ſondern ſie eiligſt nach ihrem Olymp zurückkomplimentiren, dann drei Finger auf den Mund legen und ungeſtört bei ihren Kompendien bleiben würden. Denn freilich, wer mit dieſer nackten Schönheit, dieſer lockenden Sirene, dieſer

*) Nachſchule zur äſthetiſchen Vorſchule.

Digitized by Google

Braut ohne Ausſteuer buhlt, der muß dem Glück entſagen, ein Staats- und Katheder-Philoſoph zu ſeyn. Er wird, wenn er es hoch bringt, ein Dachkammernphiloſoph. Allein dagegen wird er, ſtatt eines Publikums von erwerbluſtigen Brodſtudenten, eines haben, das aus den ſeltenen, auserleſenen, denkenden Weſen beſteht, die ſpärlich ausgeſtreut unter der zahlloſen Menge, einzeln im Lauf der Zeit, faſt wie ein Naturſpiel erſcheinen. Und aus der Ferne winkt eine dankbare Nachwelt. Aber die müſſen gar keine Ahndung davon haben, wie ſchön, wie liebenswerth die Wahrheit ſei, welche Freude im Verfolgen ihrer Spur, welche Wonne in ihrem Genuſſe liege, die ſich einbilden können, daß wer ihr Antlitz geſchaut hat, ſie verlaſſen, ſie verleugnen, ſie verunſtalten könnte, um jener ihren proſtituirten Beifall, oder ihre Aemter, oder ihr Geld. Eher würde man Brillen ſchleifen, wie Spinoza, oder Waſſer ſchöpfen, wie Kleanthes. Inzwiſchen kann es dahin allmälig kommen, daß die ernſtlich gemeinte Philoſophie den geheimen Wiſſenſchaften beigezählt wird; während ihre Afterart, jene ancilla theologiae der Univerſitäten, jene ſchlechte Doublette der Scholaſtik, deren oberſtes Kriterium philoſophiſcher Wahrheit der Landeskatechismus iſt, deſto lauter die Hörſäle wiederhallen läßt. — You, that way; we, this way. — Shaksp. L. L. L. the end.

Digitized by Google

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
Phyſiologie und Pathologie	11
Vergleichende Anatomie.	40
Pflanzen-Phyſiologie	63
Phyſiſche Aſtronomie	81
Linguiſtik	97
Animaliſcher Magnetismus und Magie .	99
Sinologie	126
Hinweiſung auf die Ethik	135
Schluß	139

Digitized by Google

Die
beiden Grundprobleme
der
Ethik,
behandelt
in zwei akademiſchen Preisſchriften
von

Dr. Arthur Schopenhauer,
Mitglied der Königl. Norwegiſchen Societät der Wiſſenſchaften.

I. **Ueber die Freiheit des menſchlichen Willens,** gekrönt von der Königl. Norwegiſchen Societät der Wiſſenſchaften, zu Drontheim, am 26. Januar 1839.

II. **Ueber das Fundament der Moral, nicht** gekrönt von der K. Däniſchen Societät der Wiſſenſchaften, zu Kopenhagen, den 30. Januar 1840.

Frankfurt am Main,
Joh. Chriſt. Hermannſche Buchhandlung.
F. E. Suchsland.
1841.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Preisſchrift über die Freiheit des Willens.

I. Begriffsbeſtimmungen 3
II. Der Wille vor dem Selbſtbewußtſeyn 14
III. Der Wille vor dem Bewußtſeyn anderer Dinge 27
IV. Vorgänger 64
V. Schluß und höhere Anſicht 88
Anhang 97

Preisſchrift über die Grundlage der Moral.

I. Einleitung.
§. 1. Ueber das Problem 105
§. 2. Allgemeiner Rückblick 110

II. Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments.
§. 3. Ueberſicht 116
§. 4. Von der imperativen Form der Kantiſchen Ethik 119
§. 5. Von der Annahme von Pflichten gegen uns ſelbſt insbeſondere 126
§. 6. Vom Fundament der Kantiſchen Ethik 129
Anmerkung 154
§. 7. Vom oberſten Grundſatz der Kantiſchen Ethik 156
§. 8. Von den abgeleiteten Formen des oberſten Grundſatzes der Kantiſchen Ethik 163
§. 9. Kants Lehre vom Gewiſſen 172

Digitized by Google

Seite

§. 10. Kants Lehre vom intelligibeln und empiriſchen Charakter. — Theorie der Freiheit 178

§. 11. Die Fichte'ſche Ethik als Vergrößerungsſpiegel der Fehler der Kantiſchen 182

III. Begründung der Ethik.

§. 12. Anforderungen 188

§. 13. Skeptiſche Anſicht 189

§. 14. Antimoraliſche Triebfedern 199

§. 15. Kriterium der Handlungen von moraliſchem Werth 206

§. 16. Aufſtellung und Beweis der allein ächten moraliſchen Triebfeder 208

§. 18. Die Tugend der Gerechtigkeit 216

§. 18. Die Tugend der Menſchenliebe 230

§. 19. Beſtätigungen des dargelegten Fundaments der Moral . . . 235

§. 20. Vom ethiſchen Unterſchiede der Charaktere 253

IV. Zur metaphyſiſchen Auslegung des ethiſchen Urphänomens.

§. 21. Verſtändigung über dieſe Zugabe 263

§. 22. Metaphyſiſche Grundlage 266

Digitized by Google

Vorrede.

Unabhängig von einander auf äußern Anlaß entſtanden ergänzen dieſe beiden Abhandlungen ſich dennoch gegenſeitig zu einem Syſtem der Grundwahrheiten der Ethik, in welchem man hoffentlich einen Fortſchritt dieſer Wiſſenſchaft, die ſeit einem halben Jahrhundert Raſttag gehalten hat, nicht verkennen wird. Jedoch durfte keine von beiden ſich auf die andere und eben ſo wenig auf meine früheren Schriften berufen: weil jede für eine andere Akademie geſchrieben und ſtrenges Inkognito hiebei die bekannte Bedingung iſt. Daher auch war nicht zu vermeiden, daß einige Punkte in beiden berührt wurden; indem nichts vorausgeſetzt werden konnte und überall ab ovo anzufangen war. Es ſind eigentlich ſpecielle Ausführungen zweier Lehren, die ſich, den Grundzügen nach, im vierten Buche der „Welt als Wille und Vorſtellung" finden, dort aber aus meiner Metaphyſik, alſo ſynthetiſch und a priori abgeleitet wurden, hier hingegen, wo, der Sache nach, keine Vorausſetzungen geſtattet waren, analytiſch und a posteriori begründet auftreten: daher was dort das Erſte war, hier das Letzte iſt. Aber gerade durch dieſes Ausgehn von dem Allen gemeinſamen Standpunkt, wie auch durch die ſpecielle Ausführung, haben beide Lehren an Faßlichkeit, Ueberzeugungskraft und Entfaltung ihrer Bedeutſamkeit hier

Digitized by Google

ſehr gewonnen. Demnach ſind dieſe beiden Abhandlungen als Ergänzung des vierten Buches meines Hauptwerks anzuſehn, gerade ſo, wie meine Schrift „Ueber den Willen in der Natur" eine ſehr weſentliche und wichtige Ergänzung des zweiten Buches iſt. Uebrigens, ſo heterogen auch der Gegenſtand der zuletzt genannten Schrift dem der gegenwärtigen zu ſeyn ſcheint; ſo iſt dennoch zwiſchen ihnen wirklicher Zuſammenhang, ja, jene Schrift iſt gewiſſermaaßen der Schlüſſel zur gegenwärtigen, und die Einſicht in dieſen Zuſammenhang vollendet allererſt das vollkommene Verſtändniß beider. Wenn ein Mal die Zeit gekommen ſeyn wird, wo man mich lieſt, wird man finden, daß meine Philoſophie iſt wie Theben mit hundert Thoren: von allen Seiten kann man hinein und durch jedes auf geradem Wege bis zum Mittelpunkt gelangen.

Noch habe ich zu bemerken, daß die erſte dieſer beiden Abhandlungen bereits im neueſten Bande der zu Drontheim erſcheinenden Denkſchriften der Königlich Norwegiſchen Societät der Wiſſenſchaften ihre Stelle gefunden hat. Dieſe Akademie hat, in Betracht der weiten Entfernung Drontheims von Deutſchland, mir die von ihr erbetene Erlaubniß, einen Abdruck dieſer Preisſchrift für Deutſchland veranſtalten zu dürfen, mit der größten Bereitwilligkeit und Liberalität gewährt: wofür ich derſelben meinen aufrichtigen Dank hiemit öffentlich abſtatte.

Die zweite Abhandlung iſt von der Königlich Däniſchen Societät der Wiſſenſchaften **nicht** gekrönt worden, obſchon keine andere da war, mit ihr zu kompetiren. Da dieſe Societät ihr Urtheil über meine Arbeit veröffentlicht hat, bin ich berechtigt daſſelbe zu beleuchten und darauf zu repliciren. Der Leſer findet daſſelbe hinter der betreffenden Abhandlung und wird daraus

Digitized by Google

erſehn, daß die Königliche Societät an meiner Arbeit durchaus nichts zu loben, ſondern nur zu tadeln gefunden hat und daß dieſer Tadel in drei verſchiedenen Ausſtellungen beſteht, die ich jetzt einzeln durchgehn werde.

Der erſte und hauptſächliche Tadel, dem die beiden andern nur acceſſoriſch beigegeben ſind, iſt dieſer, daß ich die Frage mißverſtanden hätte, indem ich irriger Weiſe vermeint hätte, es würde verlangt, daß man das Princip der Ethik aufſtelle: hingegen wäre die Frage eigentlich und hauptſächlich geweſen nach dem Nexus der Metaphyſik mit der Ethik. Dieſen Nexus darzulegen hätte ich ganz unterlaſſen (omisso enim eo, quod potissimum postulabatur), ſagt das Urtheil im Anfang; jedoch drei Zeilen weiter hat es dies wieder vergeſſen und ſagt das Gegentheil, nämlich: ich hätte denſelben dargelegt (principii ethicæ et metaphysicæ suæ nexum exponit), jedoch hätte ich dieſes als einen Anhang und als etwas, darin ich mehr als verlangt worden leiſtete, geliefert.

Von dieſem Widerſpruch des Urtheils mit ſich ſelbſt will ich ganz abſehn: ich halte ihn für ein Kind der Verlegenheit, in welcher es abgefaßt worden. Hingegen bitte ich den gerechten und gelehrten Leſer, die von der Däniſchen Akademie geſtellte Preisfrage, mit der ihr vorgeſetzten Einleitung, wie beide, nebſt meiner Verdeutſchung derſelben, der Abhandlung vorgedruckt ſtehn, jetzt aufmerkſam zu durchleſen und ſodann zu entſcheiden, wonach dieſe Frage eigentlich frägt, ob nach dem letzten Grunde, dem Princip, dem Fundament, der wahren und eigentlichen Quelle der Ethik, — oder aber nach dem Nexus zwiſchen Ethik und Metaphyſik. — Um dem Leſer die Sache zu erleichtern, will ich jetzt Einleitung und Frage

analyſirend durchgehn und den Sinn derſelben auf das deutlichſte hervorheben. Die Einleitung zur Frage ſagt uns: „es gebe eine nothwendige Idee der Moralität, oder einen Urbegriff vom moraliſchen Geſetze, der zwiefach hervortrete, nämlich einerſeits in der Moral als Wiſſenſchaft, und andrerſeits im wirklichen Leben: in dieſem letzteren zeige derſelbe ſich wiederum zwiefach, nämlich theils im Urtheil über unſere eigenen, theils in dem über die Handlungen Anderer. An dieſen urſprünglichen Begriff der Moralität knüpften ſich denn wieder andere, welche auf ihm beruheten. Auf dieſe Einleitung gründet nun die Societät ihre Frage, nämlich: wo denn die Quelle und Grundlage der Moral zu ſuchen ſei? ob vielleicht in einer urſprünglichen Idee der Moralität, die etwan thatſächlich und unmittelbar im Bewußtſeyn oder Gewiſſen läge? dieſe müßte alsdann analyſirt werden, wie auch die hieraus hervorgehenden Begriffe; oder aber ob die Moral einen andern Erkenntnißgrund habe?“ — Latein lautet die Frage, wenn vom Unweſentlichen entkleidet und in eine ganz deutliche Stellung gebracht, alſo: **Ubinam sunt quærenda** ***fons et fundamentum philosophiæ moralis?*** **Suntne quærenda in explicatione ideæ moralitatis, quæ conscientia immediate contineatur? an in alio cognoscendi principio?** Dieſer letzte Frageſatz zeigt aufs deutlichſte an, daß überhaupt nach dem Erkenntnißgrunde der Moral gefragt wird. Zum Ueberfluß will ich jetzt noch eine paraphraſtiſche Exegeſe der Frage hinzufügen. Die Einleitung geht aus von zwei ganz empiriſchen Bemerkungen: „es gebe, ſagt ſie, faktiſch eine Moralwiſſenſchaft; und ebenfalls ſei es Thatſache, daß im wirklichen Leben moraliſche Begriffe

ſich bemerkbar machten; nämlich theils indem wir ſelbſt, in unſerm Gewiſſen, über unſere Handlungen moraliſch richteten, theils indem wir die Handlungen Anderer in moraliſcher Hinſicht beurtheilten. Imgleichen wären mancherlei moraliſche Begriffe, z. B. Pflicht, Zurechnung u. dgl. in allgemeiner Geltung. In dieſem Allen nun trete doch eine urſprüngliche Idee der Moralität, ein Grundgedanke von einem moraliſchen Geſetze hervor, deſſen Nothwendigkeit jedoch eine eigenthümliche und nicht eine bloß logiſche ſei: d. h. welche nicht nach dem bloßen Satze vom Widerſpruch aus den zu beurtheilenden Handlungen, oder den dieſen zum Grunde liegenden Maximen, bewieſen werden könne. Von dieſem moraliſchen Urbegriff giengen nachher die übrigen moraliſchen Hauptbegriffe aus, und wären von ihm abhängig, daher auch unzertrennlich. — Worauf nun aber dieſes Alles beruhe? — das wäre doch ein wichtiger Gegenſtand der Forſchung. — Daher alſo ſtelle die Societät folgende Aufgabe: die Quelle, d. h. der Urſprung der Moral, die Grundlage derſelben, ſoll geſucht werden. (quærenda sunt). Wo ſoll ſie geſucht werden? d. h. wo iſt ſie zu finden? Etwan in einer uns angebornen, in unſerm Bewußtſeyn, oder Gewiſſen, liegenden Idee der Moralität? Dieſe, nebſt den von ihr abhängigen Begriffen brauchte dann bloß analyſirt (explicandis) zu werden. Oder aber iſt ſie wo anders zu ſuchen? d. h. hat die Moral vielleicht einen ganz andern Erkenntnißgrund unſrer Pflichten zu ihrer Quelle, als den ſo eben vorſchlags- und beiſpielsweiſe angeführten?" — Dieſes iſt der, ausführlicher und deutlicher, aber treu und genau wiedergegebene Inhalt der Einleitung und Frage.

Wem kann nun hiebei auch nur der leiſeſte Zweifel bleiben

daran, daß die Königliche Societät nach der Quelle, dem Urſprung, der Grundlage, dem letzten Erkenntnißgrunde der Moral frägt? — Nun kann aber die Quelle und Grundlage der Moral ſchlechterdings keine andere ſeyn, als die der Moralität ſelbſt: denn was theoretiſch und ideal Moral iſt, das iſt praktiſch und real Moralität. Die Quelle dieſer aber muß nothwendig der letzte Grund zu allem moraliſchen Wohlverhalten ſeyn: eben dieſen Grund muß daher auch ihrerſeits die Moral aufſtellen, um ſich, bei Allem was ſie dem Menſchen vorſchreibt, darauf zu ſtützen und zu berufen; wenn ſie nicht etwan ihre Vorſchriften entweder ganz aus der Luft greifen, oder aber ſie falſch begründen will. Sie hat alſo dieſen letzten Grund aller Moralität nachzuweiſen: denn als wiſſenſchaftliches Gebäude hat ſie ihn zum Grundſtein, wie die Moralität als Praxis ihn zum Urſprung hat. Er iſt alſo unleugbar das fundamentum philosophiæ moralis, danach die Aufgabe frägt: folglich iſt es klar wie der Tag, daß die Aufgabe wirklich verlangt, daß ein Princip der Ethik geſucht und aufgeſtellt werde, „ut principium aliquod Ethicæ conderetur,“ nicht in dem Sinn einer bloßen oberſten Vorſchrift oder Grundregel, ſondern eines Realgrundes aller Moralität und deshalb Erkenntnißgrundes der Moral. — Dieſes leugnet nun aber das Urtheil, indem es ſagt, daß weil ich es vermeint hätte, meine Abhandlung nicht gekrönt werden könne. Allein das wird und muß Jeder vermeinen, der die Aufgabe lieſt: denn es ſteht eben, ſchwarz auf weiß, mit klaren, unzweideutigen Worten da und iſt nicht wegzuleugnen, ſo lange die Worte der Lateiniſchen Sprache ihren Sinn behalten.

Ich bin hierin weitläuftig geweſen: aber die Sache iſt

Digitized by Google

wichtig und merkwürdig. Denn hieraus iſt klar und gewiß, daß was dieſe Akademie gefragt zu haben leugnet, ſie offenbar und unwiderſprechlich gefragt hat. — Dagegen behauptet ſie, etwas Anderes gefragt zu haben. Nämlich der Nexus zwiſchen Metaphyſik und Moral ſei der Hauptgegenſtand der Preisfrage (dieſe allein kann unter ipsum thema verſtanden werden) geweſen. Jetzt beliebe der Leſer nachzuſehn, ob davon ein Wort in der Preisfrage oder in der Einleitung zu finden ſei: keine Sylbe und auch keine Andeutung. Wer nach der Verbindung zweier Wiſſenſchaften frägt, muß ſie denn doch beide nennen: aber der Metaphyſik geſchieht weder in der Frage noch in der Einleitung Erwähnung. Uebrigens wird dieſer ganze Hauptſatz des Urtheils deutlicher, wenn man ihn aus der verkehrten Stellung in die natürliche bringt, wo er in genau denſelben Worten lautet: ipsum thema ejusmodi disputationem flagitabat, in qua vel præcipuo loco metaphysicæ et ethicæ nexus consideraretur: sed scriptor, omisso eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti ſputavit, ut principium aliquod ethicæ conderetur: itaque eam partem commentationis suæ, in qua principii ethicæ a se propositi et metaphysicæ suæ nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus, quam postulatum esset, præstaret. Auch liegt die Frage nach dem Nexus zwiſchen Metaphyſik und Moral ſchlechterdings nicht in dem Geſichtspunkte, von welchem die Einleitung der Frage ausgeht: denn dieſe hebt an mit empiriſchen Bemerkungen, beruft ſich auf die im gemeinen Leben vorkommenden moraliſchen Beurtheilungen u. dgl., frägt ſodann, worauf denn das Alles zuletzt beruhe? und ſchlägt endlich, als Beiſpiel einer möglichen Auflöſung, eine angeborene,

Digitized by Google

im Bewußtſeyn liegende Idee der Moralität vor, nimmt alſo in ihrem Beiſpiel, verſuchsweiſe und problematiſch, eine bloße pſychologiſche Thatſache und nicht ein metaphyſiſches Theorem als Löſung an. Hiedurch aber giebt ſie deutlich zu erkennen, daß ſie die Begründung der Moral durch irgend eine Thatſache, ſei es des Bewußtſeyns oder der Außenwelt, verlangt, nicht aber dieſelbe aus den Träumen irgend einer Metaphyſik abgeleitet zu ſehn erwartet: daher würde die Akademie eine Preisſchrift, welche die Frage auf dieſe Art gelöſt hätte, mit vollem Rechte haben abweiſen können. Man erwäge das wohl. Nun kommt aber noch hinzu, daß die angeblich aufgeſtellte, jedoch nirgends zu findende Frage nach dem Nexus der Metaphyſik mit der Moral eine ganz unbeantwortbare, folglich, wenn wir der Akademie einige Einſicht zutrauen, eine unmögliche wäre: unbeantwortbar, weil es eben keine Metaphyſik ſchlechthin giebt, ſondern nur verſchiedene (und zwar höchſt verſchiedene) Metaphyſiken, d. h. allerlei Verſuche zur Metaphyſik, in beträchtlicher Anzahl, nämlich ſo viele als es jemals Philoſophen gegeben hat, von denen daher jede ein ganz anderes Lied ſingt, die alſo von Grund aus differiren und diſſentiren. Demnach ließe ſich wohl fragen nach dem Nexus zwiſchen der Ariſtoteliſchen, Epikuriſchen, Spinoziſchen, Leibnitziſchen, Lockeſchen, oder ſonſt einer beſtimmt angegebenen Metaphyſik, und der Ethik; aber nie und nimmermehr nach dem Nexus zwiſchen der Metaphyſik ſchlechthin und der Ethik: weil dieſe Frage gar keinen beſtimmten Sinn hätte, da ſie das Verhältniß zwiſchen einer gegebenen und einer ganz unbeſtimmten, ja, vielleicht unmöglichen Sache fordert. Denn ſo lange es keine als objektiv wahr anerkannte und unleugbare

Digitized by Google

Metaphyſik, alſo eine Metaphyſik ſchlechthin giebt, wiſſen wir nicht ein Mal, ob eine ſolche überhaupt auch nur möglich iſt, noch was ſie ſeyn wird und ſeyn kann. Wollte man inzwiſchen urgiren, daß wir doch einen ganz allgemeinen, alſo freilich unbeſtimmten Begriff von der Metaphyſik überhaupt hätten, in Hinſicht auf welchen nach dem Nexus überhaupt zwiſchen dieſer Metaphyſik in abstracto und der Ethik gefragt werden könnte; ſo iſt das zuzugeben: jedoch würde die Antwort auf die in dieſem Sinn genommene Frage ſo leicht und einfach ſeyn, daß einen Preis auf dieſelbe zu ſetzen lächerlich wäre. Sie könnte nämlich nichts weiter beſagen, als daß eine wahre und vollkommene Metaphyſik auch der Ethik ihre feſte Stütze, ihre letzten Gründe darbieten müſſe. Zudem findet man dieſen Gedanken gleich im erſten Paragraphen meiner Abhandlung ausgeführt, wo ich unter den Schwierigkeiten der vorliegenden Frage beſonders die nachweiſe, daß ſie, ihrer Natur nach, die Begründung der Ethik durch irgend eine gegebene Metaphyſik, von der man ausgienge und auf die man ſich ſtützen könnte, ausſchließt.

Ich habe alſo im Obigen unwiderſprechlich nachgewieſen, daß die Königlich Däniſche Societät das wirklich gefragt hat, was ſie gefragt zu haben leugnet; hingegen das, was ſie gefragt zu haben behauptet, nicht gefragt hat, ja nicht ein Mal hat fragen können. Dieſes Verfahren der Königlich Däniſchen Societät wäre, nach dem von mir aufgeſtellten Moralprincip, freilich nicht Recht: allein da dieſelbe mein Moralprincip nicht gelten läßt; ſo wird ſie wohl ein anderes haben, nach welchem es Recht iſt.

Was nun aber die Däniſche Akademie wirklich gefragt

Digitized by Google

hat, das habe ich genau beantwortet. Ich habe zuvörderſt in einem negativen Theile dargethan, daß das Princip der Ethik nicht da liegt, wo man es, ſeit 60 Jahren, als ſicher nachgewieſen annimmt. Sodann habe ich, im poſitiven Theile, die ächte Quelle moraliſch lobenswerther Handlungen aufgedeckt, und habe wirklich bewieſen, daß dieſe es ſei und keine andere es ſeyn könne. Schließlich habe ich die Verbindung gezeigt, in welcher dieſer ethiſche Realgrund mit — nicht meiner Metaphyſik, wie das Urtheil fälſchlich angiebt, auch nicht mit irgend einer beſtimmten Metaphyſik, — ſondern mit einem allgemeinen Grundgedanken, der ſehr vielen, vielleicht den meiſten, ohne Zweifel den älteſten, nach meiner Meinung den wahrſten, metaphyſiſchen Syſtemen gemeinſam iſt. Dieſe metaphyſiſche Darſtellung habe ich nicht, wie das Urtheil ſagt, als einen Anhang, ſondern als das letzte Kapitel der Abhandlung gegeben: es iſt der Schlußſtein des Ganzen, eine Betrachtung höherer Art, in die es ausläuft. Daß ich dabei geſagt habe, ich leiſtete hierin mehr als die Aufgabe eigentlich verlange, kommt eben daher, daß dieſe mit keinem Worte auf eine metaphyſiſche Erklärung hindeutet, viel weniger, wie das Urtheil behauptet, ganz eigentlich auf eine ſolche gerichtet wäre. Ob nun übrigens dieſe metaphyſiſche Auseinanderſetzung eine Zugabe, d. h. etwas darin ich mehr leiſte als gefordert worden, ſei, oder nicht, iſt Nebenſache, ja gleichgültig: genug, daß ſie daſteht. Daß aber das Urtheil dies gegen mich geltend machen will, zeugt von ſeiner Verlegenheit: es greift nach Allem, um nur etwas gegen meine Arbeit vorzubringen. Uebrigens mußte, der Natur der Sache nach, jene metaphyſiſche Betrachtung den Schluß der Abhandlung machen. Denn wäre ſie vorangegangen; ſo hätte

Digitized by Google

aus ihr das Princip der Ethik ſynthetiſch abgeleitet werden müſſen; was nur dann möglich geweſen wäre, wenn die Akademie geſagt hätte, aus welcher der vielen, ſo höchſt verſchiedenen Metaphyſiken ſie ein ethiſches Princip abgeleitet zu ſehn beliebe: die Wahrheit eines ſolchen aber wäre alsdann ganz von der dabei vorausgeſetzten Metaphyſik abhängig, alſo problematiſch geblieben. Demnach machte die Natur der Frage eine analytiſche Begründung des moraliſchen Urprincips, d. h. eine Begründung, die, ohne Vorausſetzung irgend einer Metaphyſik, aus der Wirklichkeit der Dinge geſchöpft wird, nothwendig. Eben weil, in neuerer Zeit, dieſer Weg als der allein ſichere allgemein erkannt worden, hat Kant, wie auch ſchon die ihm vorhergegangenen Engliſchen Moraliſten, ſich bemüht, das Moralprincip, unabhängig von jeder metaphyſiſchen Vorausſetzung, auf analytiſchem Wege zu begründen. Davon wieder abzugehn, wäre ein offenbarer Rückſchritt. Hätte dieſen die Akademie dennoch verlangt; ſo mußte ſie wenigſtens dies auf das Beſtimmteſte ausſprechen: aber in ihrer Frage liegt nicht ein Mal eine Andeutung davon.

Da übrigens die Däniſche Akademie über das Grundgebrechen meiner Arbeit großmüthig geſchwiegen hat, werde ich mich hüten es aufzudecken. Ich fürchte nur, dies wird uns nichts helfen; indem ich vorherſehe, daß die Naſeweisheit des Leſers der Abhandlung dem faulen Fleck doch auf die Spur kommen wird. Allenfalls könnte es ihn irre führen, daß meine Norwegiſche Abhandlung mit demſelben Grundgebrechen wenigſtens eben ſo ſehr behaftet iſt. Die Königlich Norwegiſche Societät hat ſich dadurch freilich nicht abhalten laſſen, meine Arbeit zu krönen. Dieſer Akademie anzugehören iſt aber auch

eine Ehre, deren Werth ich mit jedem Tage deutlicher einſehn und vollſtändiger ermeſſen lerne. Denn ſie kennt, als Akademie, kein anderes Intereſſe, als das der Wahrheit, des Lichts, der Förderung menſchlicher Einſicht und Erkenntniſſe. Eine Akademie iſt kein Glaubenstribunal. Wohl aber hat eine jede, ehe ſie ſo hohe, ernſte und bedenkliche Fragen, wie die beiden vorliegenden, als Preisfragen aufſtellt, vorher bei ſich ſelbſt auszumachen und feſt zu ſtellen, ob ſie auch wirklich bereit iſt, der Wahrheit, wie ſie immer lauten möge (denn das kann ſie nicht vorher wiſſen), öffentlich beizutreten. Denn hinterher, nachdem auf eine ernſte Frage eine ernſte Antwort eingegangen, iſt es nicht mehr an der Zeit ſie zurückzunehmen. Und wenn ein Mal der ſteinerne Gaſt geladen worden; da iſt, bei deſſen Eintritt, ſelbſt Don Juan zu ſehr ein Gentleman, als daß er ſeine Einladung verleugnen ſollte. Dieſe Bedenklichkeit iſt ohne Zweifel der Grund, weshalb die Akademien Europas ſich in der Regel wohl hüten, Fragen ſolcher Art aufzuſtellen: wirklich ſind die zwei vorliegenden die erſten, welche ich mich entſinne erlebt zu haben, weshalb eben, pour la rareté du fait, ich ihre Beantwortung unternahm. Denn obwohl mir ſeit geraumer Zeit klar geworden, daß ich die Philoſophie zu ernſtlich nehme, als daß ich ein Profeſſor derſelben hätte werden können; ſo habe ich doch nicht geglaubt, daß derſelbe Fehler mir auch bei einer Akademie entgegenſtehn könne.

Der zweite Tadel der Königlich Däniſchen Societät lautet: **scriptor neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit.** Dagegen iſt nichts zu ſagen: es iſt das ſubjektive Urtheil der Königlich Däniſchen Societät, zu deſſen Erläuterung ich meine

Digitized by Google

Arbeit veröffentliche und derſelben das Urtheil beifüge, damit es nicht verloren gehe, ſondern aufbewahrt bleibe

ἔστ' ἂν ὕδωρ τε ῥέῃ, καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ,
ἠέλιός τ' ἀνιὼν φαίνῃ, λαμπρή τε σελήνη,
καὶ ποταμοὶ πλήθωσιν, ἀνακλύζῃ δὲ θάλασσα.

Ich bemerke hiebei, daß ich hier die Abhandlung ſo gebe, wie ich ſie eingeſandt habe: d. h. ich habe nichts geſtrichen, noch verändert: die wenigen, kurzen und nicht weſentlichen Zuſätze aber, welche ich nach der Abſendung beigeſchrieben, bezeichne ich durch ein Kreuz am Anfang und Ende eines jeden derſelben, um allen Ein- und Ausreden zuvorzukommen.

Das Urtheil fügt zu Obigem hinzu: neque reapse hoc fundamentum sufficere evicit. Dagegen berufe ich mich darauf, daß ich meine Begründung der Moral wirklich und ernſtlich bewieſen habe, mit einer Strenge, welche der mathematiſchen nahe kommt. Dies iſt in der Moral ohne Vorgang und nur dadurch möglich geworden, daß ich, tiefer als bisher geſchehn, in die Natur des menſchlichen Willens eindringend, die drei letzten Triebfedern deſſelben, aus denen alle ſeine Handlungen entſpringen, zu Tage gebracht und bloß gelegt habe.

Im Urtheil folgt aber noch gar: quin ipse contra esse confiteri coactus est. Wenn das heißen ſoll, ich ſelbſt hätte meine Moralbegründung für ungenügend erklärt; ſo wird der Leſer ſehn, daß davon keine Spur zu finden und ſo etwas mir nicht eingefallen iſt. Sollte aber vielleicht mit jener Phraſe etwan gar darauf angeſpielt ſeyn, daß ich, an einer Stelle, geſagt habe, die Verwerflichkeit der widernatürlichen Wolluſtſünden ſei nicht aus demſelben Princip mit den Tugenden der Gerechtigkeit und Menſchenliebe abzuleiten; — ſo hieße dies aus

Digitized by Google

Wenigem viel gemacht und wäre nur ein abermaliger Beweis, wie man zur Verwerfung meiner Arbeit nach Allem gegriffen hat. Zum Schluſſe und Abſchiede ertheilt mir ſodann die Königlich Däniſche Societät noch einen derben Verweis, wozu, ſelbſt wenn deſſen Inhalt gegründet wäre, ich ihre Berechtigung nicht einſehe. Ich werde ihr alſo darauf dienen. Er lautet: plures recentioris ætatis *summos philosophos* tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat. Dieſe summi philosophi ſind nämlich — Fichte und Hegel! denn über dieſe allein habe ich mich in ſtarken und derben Ausdrücken, mithin ſo ausgeſprochen, daß die von der Däniſchen Akademie gebrauchte Phraſe möglicher Weiſe Anwendung finden könnte: ja, der darin ausgeſprochene Tadel würde, an ſich ſelbſt, ſogar gerecht ſeyn, wenn dieſe Leute summi philosophi wären. Dies allein iſt der Punkt, worauf es hier ankommt.

Was Fichten betrifft, ſo findet man in der Abhandlung nur das Urtheil wiederholt und ausgeführt, was ich bereits vor 22 Jahren, in meinem Hauptwerke, über ihn abgegeben habe. So weit es hier zur Sprache kam, habe ich daſſelbe durch einen Fichten eigens gewidmeten ausführlichen Paragraphen motivirt, aus welchem genugſam hervorgeht, wie weit er davon entfernt war, ein summus philosophus zu ſeyn: dennoch habe ich ihn als einen „Talent-Mann" hoch über Hegeln geſtellt. Ueber dieſen allein habe ich, ohne Kommentar, mein unqualifizirtes Verdammungsurtheil in den entſchiedenſten Ausdrücken ergehn laſſen. Denn ihm geht, meiner Ueberzeugung nach, nicht nur alles Verdienſt um die Philoſophie ab; ſondern er hat auf dieſelbe, und dadurch auf die Deutſche Litteratur überhaupt, einen höchſt verderblichen, recht

Digitized by Google

eigentlich verdummenden, man könnte ſagen peſtilenzialiſchen Einfluß gehabt, welchem daher, bei jeder Gelegenheit, auf das Nachdrücklichſte entgegen zu wirken, die Pflicht jedes ſelbſt zu denken und ſelbſt zu urtheilen Fähigen iſt. Denn ſchweigen wir, wer ſoll dann ſprechen? Nebſt Fichten alſo iſt es Hegel, auf den ſich der am Schluſſe des Urtheils mir ertheilte Verweis bezieht; ja von ihm iſt, da er am ſchlimmſten weggekommen, vornehmlich die Rede, wenn die Königlich Däniſche Söcietät von recentioris ætatis summis philosophis ſpricht, gegen welche ich unanſtändigerweiſe es an ſchuldigem Reſpekt habe fehlen laſſen. Sie erklärt alſo öffentlich, von eben dem Richterſtuhl herab, von welchem ſie Arbeiten wie meine mit unqualifizirtem Tadel verwirft, dieſen Hegel für einen summus philosophus.

Wenn ein Bund zur Verherrlichung des Schlechten verſchworener Journalſchreiber, wenn beſoldete Profeſſoren der Hegelei, und ſchmachtende Privatdocenten, die es werden möchten, jenen ſehr gewöhnlichen Kopf, aber ungewöhnlichen Scharlatan, als den größten Philoſophen, den je die Welt beſeſſen, unermüdlich und mit beiſpielloſer Unverſchämtheit, in alle vier Winde ausſchreien; ſo iſt das keiner ernſtlichen Berückſichtigung werth, um ſo weniger, als die plumpe Abſichtlichkeit dieſes elenden Treibens nachgerade ſelbſt dem wenig Geübten augenfällig werden muß. Wenn es aber ſo weit kommt, daß eine ausländiſche Akademie jenen Philoſophaſter als einen summus philosophus in Schutz nehmen will, ja ſich erlaubt, den Mann zu ſchmähen, der, redlich und unerſchrocken, dem falſchen, erſchlichenen, gekauften und zuſammengelogenen Ruhm mit dem Nachdruck ſich entgegenſtellt, der allein jenem frechen Anpreiſen und

Digitized by Google

Aufdringen des Falſchen, Schlechten und Kopfverderbenden angemeſſen iſt; ſo wird die Sache ernſthaft: denn ein ſo beglaubigtes Urtheil könnte Unkundige zu großem und ſchädlichem Irrthum verleiten. Es muß daher neutraliſirt werden: und dies muß, da ich nicht die Autorität einer Akademie habe, durch Gründe und Belege geſchehen. Solche alſo will ich jetzt ſo deutlich und faßlich darlegen, daß ſie hoffentlich dienen werden, der Däniſchen Akademie den Horaziaſchen Rath

Qualem commendes, etiam atque etiam adspice ne mox
Incutiant aliena tibi peccata pudorem,

für die Zukunft zu empfehlen.

Wenn ich nun zu dieſem Zwecke ſagte, die ſogenannte Philoſophie dieſes Hegels ſei eine koloſſale Myſtifikation, welche noch der Nachwelt das unerſchöpfliche Thema des Spottes über unſre Zeit liefern wird, eine alle Geiſteskräfte lähmende, alles wirkliche Denken erſtickende und, mittelſt des frevelhafteſten Mißbrauches der Sprache, an deſſen Stelle den hohlſten, ſinnleerſten, gedankenloſeſten, mithin, wie der Erfolg beſtätigt, verdummendeſten Wortkram ſetzende Pſeudophiloſophie, welche, mit einem aus der Luft gegriffenen und abſurden Einfall zum Kern, ſowohl der Gründe als der Folgen entbehrt, d. h. durch nichts bewieſen wird, noch ſelbſt irgend etwas beweiſt oder erklärt, dabei noch, der Originalität ermangelnd, eine bloße Parodie des ſcholaſtiſchen Realismus und zugleich des Spinozismus, welches Monſtrum auch noch von der Kehrſeite das Chriſtenthum vorſtellen ſoll, alſo

πρόσϑε λέων, ὄπιϑεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα,

ſo würde ich Recht haben. Wenn ich ferner ſagte, dieſer summus philosophus der Däniſchen Akademie habe Unſinn geſchmiert, wie

kein Sterblicher je vor ihm, ſo daß, wer ſein geprieſenſtes Werk, die ſogenannte „Phänomenologie des Geiſtes"*) leſen könne, ohne daß ihm dabei zu Muthe würde als wäre er im Tollhauſe, — hinein gehöre; ſo würde ich nicht minder Recht haben. Allein da ließe ich der Däniſchen Akademie den Ausweg, zu ſagen, die hohen Lehren jener Weisheit wären niedrigen Intelligenzen, wie meiner, nicht erreichbar, und was mir Unſinn ſcheine, wäre bodenloſer Tiefſinn. Da muß ich denn freilich nach einer feſtern Handhabe ſuchen, die nicht abgleiten kann, und den Gegner da in die Enge treiben, wo keine Hinterthüre vorhanden iſt. Demnach werde ich jetzt unwiderleglich beweiſen, daß dieſem summo philosopho der Däniſchen Akademie ſogar der gemeine Menſchenverſtand, ſo gemein er auch iſt, abgieng. Daß man aber auch ohne dieſen ein summus philosophus ſeyn könne, iſt eine Theſis, welche die Akademie nicht aufſtellen wird. Jenen Mangel aber werde ich durch d r e i verſchiedene Beiſpiele erhärten. Und dieſe werde ich entnehmen aus d e m Buche, bei welchem er am allermeiſten ſich hätte beſinnen, ſich zuſammennehmen und überlegen ſollen was er ſchrieb, nämlich aus ſeinem Studentenkompendio, betitelt „Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften," welches Buch ein Hegelianer die Bibel der Hegelianer genannt hat.

Daſelbſt alſo, in der Abtheilung „Phyſik" §. 293 (zweite Auflage, von 1827) handelt er vom ſpecifiſchen Gewichte, welches er ſpecifiſche Schwere nennt, und beſtreitet die Annahme, daß daſſelbe auf Verſchiedenheit der Poroſität beruhe, durch folgendes Argument: „Ein Beiſpiel vom e x i ſ t i r e n d e m Specificiren

---

*) Heißt eigentlich „Syſtem der Wiſſenſchaft" Bamberg 1807. In dieſer Originalausgabe muß man es leſen, da es in den operibus omnibus von dem edirenden assecla etwas g l a t t geleckt ſeyn ſoll.

Digitized by Google

„der Schwere iſt die Erſcheinung, daß ein auf ſeinem Unter„ſtützungspunkte gleichgewichtig ſchwebender Eiſenſtab, wie er „magnetiſirt wird, ſein Gleichgewicht verliert und ſich an „dem einen Pole jetzt ſchwerer zeigt als an dem andern. Hier „wird der eine Theil ſo inficirt, daß er, ohne ſein Volumen „zu verändern, ſchwerer wird; die Materie, deren Maſſe nicht „vermehrt worden, iſt ſomit ſpecifiſch ſchwerer geworden." — Hier macht alſo der summus philosophus der Däniſchen Akademie folgenden Schluß: „wenn ein in ſeinem Schwerpunkt unterſtützter Stab nachmals auf einer Seite ſchwerer wird; ſo ſenkt er ſich nach dieſer Seite: nun aber ſenkt ein Eiſenſtab, nachdem er magnetiſirt worden, ſich nach einer Seite: alſo iſt er daſelbſt ſchwerer geworden." Ein würdiges Analogon zu dem Schluß: „alle Gänſe haben zwei Beine, Du haſt zwei Beine, alſo biſt Du eine Gans." Denn in kategoriſche Form gebracht, lautet der Hegel'ſche Syllogismus: „Alles was auf einer Seite ſchwerer wird, ſenkt ſich nach der Seite: dieſer magnetiſirte Stab ſenkt ſich nach einer Seite: alſo iſt er daſelbſt ſchwerer geworden." Das iſt die Syllogiſtik dieſes summi philosophi und Reformators der Logik, dem man leider vergeſſen hat beizubringen, daß e meris affirmativis in secunda figura nihil sequitur. Im Ernſt aber iſt es die angeborene Logik, welche jedem geſunden und geraden Verſtande dergleichen Schlüſſe unmöglich macht, und deren Abweſenheit das Wort Unverſtand bezeichnet. Wie ſehr ein Lehrbuch, welches Argumentationen dieſer Art enthält und vom Schwererwerden der Körper ohne Vermehrung ihrer Maſſe redet, geeignet iſt, den geraden Verſtand der jungen Leute ſchief und krumm zu biegen, bedarf keiner Auseinanderſetzung. — Welches das Erſte war.

Digitized by Google

Das zweite Beiſpiel vom Mangel des gemeinen Menſchenverſtandes in dem summo philosopho der Däniſchen Akademie beurkundet der §. 269 deſſelben Haupt- und Lehrwerkes, in dem Satz: „Zunächſt widerſpricht die Gravitation unmittelbar dem „Geſetze der Trägheit, denn vermöge jener ſtrebt die Materie „aus ſich ſelbſt zur andern hin.“ — Wie?! nicht zu begreifen, daß es dem Geſetze der Trägheit ſo wenig zuwiderläuft, daß ein Körper von einem anderen angezogen, als daß er von ihm geſtoßen wird?! Im einen wie im andern Fall iſt es ja der Hinzutritt einer äußern Urſache, welcher die bis dahin beſtehende Ruhe oder Bewegung aufhebt oder verändert; und zwar ſo, daß, beim Anziehen wie beim Stoßen, Wirkung und Gegenwirkung einander gleich ſind. — Und eine ſolche Albernheit ſo dummdreiſt hinzuſchreiben! und dies in ein Lehrbuch für Studenten, die dadurch an den erſten Grundbegriffen der Naturlehre, die keinem Gelehrten fremd bleiben dürfen, gänzlich und vielleicht auf immer irre gemacht werden. Freilich, je unverdienter der Ruhm, deſto dreiſter macht er. — Dem, der denken kann, (welches nicht der Fall unſeres summi philosophi war, der bloß „den Gedanken“ ſtets im Munde führte, wie die Wirthshäuſer den Fürſten, der nie bei ihnen einkehrt, im Schilde) iſt es nicht erklärlicher, daß ein Körper den andern fortſtößt, als daß er ihn anzieht; da dem Einen wie dem Andern unerklärte Naturkräfte, wie ſolche jede Kauſalerklärung zur Vorausſetzung hat, zum Grunde liegen. Will man daher ſagen, daß ein Körper, der von einem andern, vermöge der Gravitation, angezogen wird, „aus ſich ſelbſt“ zu ihm hinſtrebt; ſo muß man auch ſagen, daß der geſtoßene Körper „aus ſich ſelbſt“ vor dem ſtoßenden flieht, und wie im Einen ſo im Andern das

Geſetz der Trägheit aufgehoben ſehn. Das Geſetz der Trägheit fließt unmittelbar aus dem der Kauſalität, ja iſt eigentlich nur deſſen Kehrſeite: „jede Veränderung wird durch eine Urſache herbeigeführt,“ ſagt das Geſetz der Kauſalität: „wo keine Urſache hinzukommt, tritt keine Veränderung ein,“ ſagt das Geſetz der Trägheit. Daher würde eine Thatſache, die dem Geſetz der Trägheit widerſpräche, geradezu auch dem der Kauſalität, d. h. dem a priori Gewiſſen, widerſprechen und uns eine Wirkung ohne Urſache zeigen: welches anzunehmen der Kern alles Unverſtandes iſt. — Welches das Zweite war.

Die dritte Probe der eben genannten angeborenen Eigenſchaft legt der summus philosophus der Däniſchen Akademie im §. 298 deſſelben Meiſterwerkes ab, woſelbſt er, gegen die Erklärung der Elaſticität durch Poren polemiſirend, ſagt: „Wenn zwar ſonſt in Abſtracto zugegeben wird, daß die „Materie vergänglich, nicht abſolut ſey, ſo wird ſich doch in „der Anwendung dagegen geſträubt, — — — — — — — —; ſo „daß in der That die Materie als abſolut-ſelbſtſtändig, „ewig, angenommen wird. Dieſer Irrthum wird durch den „allgemeinen Irrthum des Verſtandes eingeführt, daß u. ſ. w.“ — Welcher Dummkopf hat je zugegeben, daß die Materie vergänglich ſei? und welcher nennt das Gegentheil einen Irrthum? — Daß die Materie beharrt, d. h. daß ſie nicht, gleich allem Andern, entſteht und vergeht, ſondern, unzerſtörbar wie unentſtanden, alle Zeit hindurch iſt und bleibt, daher ihr Quantum weder vermehrt noch vermindert werden kann; dies iſt eine Erkenntniß a priori, ſo feſt und ſicher wie irgend eine mathematiſche. Ein Entſtehn oder Vergehn von Materie auch nur vorzuſtellen, iſt uns ſchlechterdings unmöglich: weil die Form

Digitized by Google

unſeres Verſtandes es nicht zuläßt. Dies leugnen, dies für einen Irrthum erklären, heißt daher allem Verſtande geradezu entſagen. — Welches alſo das Dritte war. — Selbſt das Prädikat abſolut kann mit Fug und Recht der Materie beigelegt werden, indem es beſagt, daß ihr Daſeyn ganz außerhalb des Gebietes der Kauſalität liegt und nicht mit eingeht in die endloſe Kette von Urſachen und Wirkungen, als welche nur ihre Accidenzien, Zuſtände, Formen betrifft und unter einander verbindet: auf dieſe, auf die an der Materie vorgehenden Veränderungen allein, erſtreckt ſich das Geſetz der Kauſalität, mit ſeinem Entſtehn und Vergehn, nicht auf die Materie. Ja, jenes Prädikat abſolut hat an der Materie ſeinen alleinigen Beleg, dadurch es Realität erhält und zuläſſig iſt, außerdem es ein Prädikat, für welches gar kein Subjekt zu finden, mithin ein aus der Luft gegriffener, durch nichts zu realiſirender Begriff ſeyn würde, nichs weiter als ein wohl aufgeblaſener Spielball der Spaaßphiloſophen. — Beiläufig legt obiger Ausſpruch dieſes Hegels recht naiv an den Tag, welcher Altenweiber- und Rocken-Philoſophie ſo ein ſublimer, hyper-transſcendenter, aerobatiſcher und bodenlos tiefer Philoſoph eigentlich, in ſeinem Herzen, kindlich zugethan iſt und welche Sätze er nie ſich hat beigehn laſſen in Frage zu ziehen.

Alſo der summus philosophus der Däniſchen Akademie lehrt ausdrücklich: daß Körper ohne Vermehrung ihrer Maſſe ſchwerer werden können und daß dies namentlich der Fall ſei bei einem magnetiſirten Eiſenſtabe; desgleichen, daß die Gravitation dem Geſetze der Trägheit widerſpreche; endlich auch, daß die Materie vergänglich ſei. Dieſe drei Beiſpiele werden wohl genügen, zu zeigen was fein lang hervorguckt, ſobald die dichte

Digitized by Google

Hülle des aller Menſchenvernunft Hohn ſprechenden, unſinnigen Gallimathias, in welche gewickelt der summus philosophus einherzuſchreiten und dem geiſtigen Pöbel zu imponiren pflegt, ein Mal eine Oeffnung läßt. Man ſagt: ex ungue leonem: aber ich muß, decenter oder indecenter, ſagen: ex aure asinum. — Uebrigens mag jetzt aus den drei hier vorgelegten speciminibus philosophiæ Hegelianæ der Gerechte und Unpartheiiſche beurtheilen, wer eigentlich indecenter commemoravit: der, welcher einen ſolchen Abſurditätenlehrer ohne Umſtände einen Scharlatan nannte, oder der, welcher ex cathedra academica dekretirte, er ſei ein summus philosophus?

Noch habe ich hinzuzufügen, daß ich aus einer ſo reichen Auswahl von Abſurditäten jeder Art, wie die Werke des summi philosophi darbieten, den drei eben präſentirten deshalb den Vorzug gegeben habe, weil bei ihrem Gegenſtand es ſich einerſeits nicht handelt um ſchwierige, vielleicht unlösbare, philoſophiſche Probleme, die demnach eine Verſchiedenheit der Anſicht zulaſſen; und andrerſeits nicht um ſpecielle phyſikaliſche Wahrheiten, welche genauere empiriſche Kenntniſſe vorausſetzen; ſondern es ſich hier handelt um Einſichten a priori, d. h. um Probleme, die Jeder durch bloßes Nachdenken löſen kann: daher eben ein verkehrtes Urtheil in Dingen dieſer Art ein entſchiedenes und unleugbares Zeichen ganz ungewöhnlichen Unverſtandes iſt, das dreiſte Aufſtellen ſolcher Unſinnslehren aber in einem Lehrbuch für Studenten uns ſehn läßt, welche Frechheit ſich eines gemeinen Kopfes bemächtigt, wenn man ihn als einen großen Geiſt ausſchreit. Daher dies zu thun ein Mittel iſt, welches kein Zweck rechtfertigen kann. Mit den drei hier

dargelegten speciminibus in physicis halte man zuſammen die Stelle im §. 98 deſſelben Meiſterwerks, welche anhebt, „indem ferner der Repulſivkraft“ — und ſehe, mit welcher unendlichen Vornehmigkeit dieſer Sünder herabblickt auf Neutons allgemeine Attraktion und Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. Wer Geduld hat leſe nun noch die §§. 40 bis 62, wo der summus philosophus eine verdrehte Darſtellung der Kantiſchen Philoſophie giebt und nun, unfähig die Größe der Verdienſte Kants zu ermeſſen, auch von der Natur zu niedrig geſtellt, um ſich an der ſo unausſprechlich ſeltenen Erſcheinung eines wahrhaft großen Geiſtes freuen zu können, ſtatt deſſen, von der Höhe ſelbſtbewußter, unendlicher Ueberlegenheit vornehm herabblickt auf dieſen großen, großen Mann, als auf einen, den er hundert Mal überſieht und in deſſen ſchwachen, ſchülerhaften Verſuchen er, mit kalter Geringſchätzung, halb ironiſch, halb mitleidig, die Fehler und Mißgriffe, zur Belehrung ſeiner Schüler, nachweiſt. Auch §. 254 gehört dahin. Dieſe Vornehmthuerei gegen ächte Verdienſte iſt freilich ein bekannter Kunſtgriff aller Scharlatane zu Fuß und zu Pferde, verfehlt jedoch, Schwachköpfen gegenüber, nicht leicht ihre Wirkung. Daher eben auch nächſt der Unſinnsſchmiererei die Vornehmthuerei der Hauptkniff auch dieſes Scharlatans war; ſo daß er bei jeder Gelegenheit, nicht bloß auf fremde Philoſopheme, ſondern auch auf jede Wiſſenſchaft und ihre Methode, auf Alles was der menſchliche Geiſt, im Laufe der Jahrhunderte, durch Scharfſinn, Mühe und Fleiß ſich erworben hat, vornehm, faſtidiös, ſchnöde und höhniſch herabblickt von der Höhe ſeines Wortgebäudes, und dadurch auch wirklich von der in ſeinem Abrakadabra verſchloſſenen Weisheit

eine hohe Meinung beim Deutſchen Publiko erregt hat, als welches eben denkt:

Sie ſehen ſtolz und unzufrieden aus:
Sie ſcheinen mir aus einem edlen Haus.

Urtheilen aus eigenen Mitteln iſt das Vorrecht Weniger: die Uebrigen leitet Autorität und Beiſpiel. Sie ſehen mit fremden Augen und hören mit fremden Ohren. Daher iſt es gar leicht, zu denken wie jetzt alle Welt denkt; aber zu denken, wie alle Welt über dreißig Jahre denken wird, iſt nicht jedermanns Sache. Wer nun alſo, an die **Estime sur parole** gewöhnt, die Verehrungswürdigkeit eines Schriftſtellers auf Kredit angenommen hat, ſolche aber nachher auch bei Andern geltend machen will, kann leicht in die Lage Deſſen gerathen, der einen ſchlechten Wechſel diskontirt hat, welchen er, als er ihn honorirt zu ſehn erwartet, mit bitterm Proteſt zurückerhält und ſich die Lehre geben muß, ein ander Mal die Firma des Ausſtellers und die der Indoſſenten beſſer zu prüfen. Ich müßte meine aufrichtige Ueberzeugung verleugnen, wenn ich nicht annähme, daß auf den Ehrentitel eines **summi philosophi**, welchen die Däniſche Akademie in Bezug auf jenen Papier- Zeit- und Kopf-Verderber gebraucht hat, das in Deutſchland über denſelben künſtlich veranſtaltete Lobgeſchrei, nebſt der großen Anzahl ſeiner Parteigänger überwiegenden Einfluß gehabt hat. Deshalb ſcheint es mir zweckmäßig, der Königlich Däniſchen Societät die ſchöne Stelle in Erinnerung zu bringen, mit welcher ein wirklicher **summus philosophus**, Locke, (dem es zur Ehre gereicht, von Fichten der ſchlechteſte aller Philoſophen genannt zu ſeyn) das vorletzte Kapitel ſeines berühmten Meiſterwerkes ſchließt, und die ich hier, zu Gunſten des Deutſchen Leſers, Deutſch wiedergeben will:

„So groß auch der Lärm iſt, der in der Welt über Irrthümer und Meinungen gemacht wird; ſo muß ich doch der Menſchheit die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, zu ſagen, daß nicht ſo Viele, als man gewöhnlich annimmt, in Irrthümern und falſchen Meinungen befangen ſind. Nicht daß ich dächte, ſie erkennten die Wahrheit; ſondern weil ſie hinſichtlich jener Lehren, mit welchen ſie ſich und Andern ſo viel zu ſchaffen machen, in der That gar keine Meinungen und Gedanken haben. Denn wenn jemand den größten Theil aller Parteigänger der meiſten Sekten auf der Welt ein wenig katechiſirte; ſo würde er nicht finden, daß ſie hinſichtlich der Dinge, für die ſie ſo gewaltig eifern, irgend eine Meinung ſelbſt hegten, und noch weniger würde er Urſache finden, zu glauben, daß ſie eine ſolche in Folge einer Prüfung der Gründe und eines Anſcheins der Wahrheit angenommen hätten. Sondern ſie ſind entſchloſſen, der Partei, für welche Erziehung oder Intereſſe ſie geworben haben, feſt anzuhängen, und legen, gleich dem gemeinen Soldaten im Heere, ihren Muth und Eifer an den Tag, der Lenkung ihrer Führer gemäß, ohne die Sache, für welche ſie ſtreiten, jemals zu prüfen oder ſelbſt auch nur zu kennen. Wenn der Lebenswandel eines Menſchen anzeigt, daß er auf die Religion keine ernſtliche Rückſicht nimmt; warum ſollen wir denn glauben, daß er über die Satzungen der Kirche ſich den Kopf zerbrechen und ſich anſtrengen werde, die Gründe dieſer oder jener Lehre zu prüfen? Ihm genügt es, daß er, ſeinen Lenkern gehorſam, Hand und Zunge ſtets bereit habe zur Unterſtützung der gemeinſamen Sache, um dadurch ſich denen zu bewähren, welche ihm Anſehn, Beförderung und Protektion, in der Geſellſchaft, der er angehört, ertheilen können. So werden Menſchen

Bekenner und Vorkämpfer von Meinungen, von welchen ſie nie ſich überzeugt, deren Proſelyten ſie nie geworden, ja die niemals ihnen auch nur im Kopf herumgegangen ſind. Obwohl man alſo nicht ſagen kann, daß die Zahl der unwahrſcheinlichen und irrigen Meinungen in der Welt kleiner ſei als ſie vorliegt; ſo iſt doch gewiß, daß denſelben Wenigere wirklich anhängen und ſie fälſchlich für Wahrheiten halten, als man ſich vorzuſtellen pflegt."

Wohl hat Locke Recht: wer gute Löhnung giebt, findet jeder Zeit eine Armee, und ſollte auch ſeine Sache die ſchlechteſte auf der Welt ſeyn. Durch tüchtige Subſidien kann man, ſo gut wie einen ſchlechten Prätendenten, auch einen ſchlechten Philoſophen eine Weile oben auf erhalten. Jedoch hat Locke hier noch eine ganze Klaſſe der Anhänger irriger Meinungen und Verbreiter falſchen Ruhmes unberückſichtigt gelaſſen, und zwar die, welche den rechten Troß, das Gros de l'armée derſelben ausmacht: ich meine die Zahl derer, welche nicht prätendiren, z. B. Profeſſoren der Hegelei zu werden, oder ſonſtige Pfründen zu genießen, ſondern als reine Gimpel, gulls, im Gefühl der völligen Impotenz ihrer Urtheilskraft, denen, die ihnen zu imponiren verſtehn, nachſchwätzen, wo ſie Zulauf ſehn ſich anſchließen und mittrollen, und wo ſie Lärm hören mitſchreien. Um nun die von Locke ertheilte Erklärung eines zu allen Zeiten ſich wiederholenden Phänomens auch von dieſer Seite zu ergänzen, will ich eine Stelle aus meinem Spaniſchen Favoritautor mittheilen, welche, da ſie durchaus beluſtigend iſt und eine Probe aus einem vortrefflichen, in Deutſchland ſo gut wie unbekannten Buche giebt, dem Leſer jedenfalls willkommen ſeyn wird. Beſonders aber ſoll dieſe Stelle vielen jungen und alten

Gecken in Deutſchland zum Spiegel dienen, welche, im ſtillen, aber tiefen Bewußtſeyn ihres geiſtigen Unvermögens, den Schalken das Lob des **Hegels** nachſingen und in den nichtsſagenden oder gar nonſenſikaliſchen Ausſprüchen dieſes philoſophiſchen Scharlatans wundertiefe Weisheit zu finden affektiren. Exempla sunt odiosa: daher ich ihnen, nur in abstracto genommen, die Lektion widme, daß man durch nichts ſich ſo tief intellektuell herabſetzt, wie durch das Bewundern und Preiſen des Schlechten. Denn Helvetius ſagt mit Recht: le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mésure assez exacte du degré d'esprit que nous avons. Viel eher iſt das Verkennen des Guten auf eine Weile zu entſchuldigen: denn das Vortrefflichſte in jeder Gattung tritt, vermöge ſeiner Urſprünglichkeit, ſo neu und fremd an uns heran, daß, um es auf den erſten Blick zu erkennen, nicht nur Verſtand, ſondern auch große Bildung in der Gattung deſſelben erfordert wird: daher es, in der Regel, eine ſpäte und um ſo ſpätere Anerkennung findet, als es höherer Gattung iſt, und die wirklichen Erleuchter der Menſchheit das Schickſal der Fixſterne theilen, deren Licht viele Jahre braucht, ehe es bis zum Geſichtskreis der Menſchen herabgelangt. Hingegen Verehrung des Schlechten, Falſchen, Geiſtloſen, oder gar Abſurden, ja Unſinnigen, läßt keine Entſchuldigung zu; ſondern man beweiſt dadurch unwiderruflich, daß man ein Tropf iſt und folglich es bis ans Ende ſeiner Tage bleiben wird: denn Verſtand wird nicht erlernt. — Andrerſeits aber bin ich, indem ich, auf erhaltene Provokation, die Hegelei, dieſe Peſt der deutſchen Litteratur, ein Mal nach Verdienſt behandele, des Dankes der Redlichen und Einſichtigen, die es noch geben mag, gewiß. Denn ſie werden ganz der

Meinung ſeyn, welche Voltaire und Göthe, in auffallender Uebereinſtimmung, ſo ausdrücken: „la faveur prodiguée aux mauvais ouvrages est aussi contraire aux progrès de l'esprit que le déchainement contre les bons.“ (Lettre à la Duchesse du Maine). „Der eigentliche Obſkurantismus iſt nicht, daß man die Ausbreitung des Wahren, Klaren, Nützlichen hindert, ſondern daß man das Falſche in Cours bringt.“ (Nachlaß. Bd. 9. S. 54.) Welche Zeit aber hätte ein ſo planmäßiges und gewaltſames in Cours bringen des ganz Schlechten erlebt, wie dieſe letzten 20 Jahre in Deutſchland? welche andere hätte eine ähnliche Apotheoſe des Unſinns und Aberwitzes aufzuweiſen? für welche andere ſcheint Schiller's Vers

Ich ſah des Ruhmes heil'ge Kränze
Auf der gemeinen Stirn entweiht,

ſo prophetiſch beſtimmt geweſen? Daher eben iſt die Spaniſche Rhapsodie, welche ich, zum heitern Schluß dieſer Vorrede, mittheilen will, ſo wundervoll zeitgemäß, daß der Verdacht entſtehn könnte, ſie ſei 1840 und nicht 1640 abgefaßt: dieſerhalb diene zur Nachricht, daß ich ſie treu überſetze aus dem Criticon de Baltazar Gracian, P. III. Crisi 4. S. 285 des erſten Bandes der erſten Antwerpner Quartausgabe der Obras de Lorenzo Gracian, von 1702.

„— — — Der Führer und Entzifferer unſerer beiden Reiſenden *) fand aber unter allen die Seiler allein zu loben: weil ſie in umgekehrter Richtung aller Uebrigen gehn. —

Als ſie nun angelangt waren, wurde ihre Aufmerkſamkeit

*) Sie ſind Kritilo, der Vater, und Andrenio, der Sohn. Der Entzifferer iſt der Desengaño, d. h. die Enttäuſchung: er iſt der zweite Sohn der Wahrheit, deren Erſtgeborener der Haß iſt: veritas odium parit.

durch das Gehör erregt. Nachdem ſie ſich nach allen Seiten umgeſehn, erblickten ſie, auf einer gemeinen Bretterbühne, einen tüchtigen Schwadronör, umringt von einem großen Mühlrade Volks, welches hier eben gemahlen und bearbeitet wurde. Er hielt ſie als ſeine Gefangenen feſt, bei den Ohren angekettet; wiewohl nicht mit der goldenen Kette des Thebaners, *) ſondern mit einem eiſernen Zaum. Dieſer Kerl alſo bot, mit gewaltigem Maulwerk, welches dazu unerläßlich iſt, Wunderdinge zur Schau aus. „Nunmehro, meine Herren," ſagte er „will ich Ihnen ein geflügeltes Wunder, welches dabei ein Wunder an Verſtand iſt, vorzeigen. Es freut mich, daß ich mit Perſonen von Einſicht, mit ganzen Leuten zu thun habe: jedoch muß ich bemerken, daß wenn etwan jemand unter Ihnen eben nicht mit einem ganz außerordentlichen Verſtande begabt ſeyn ſollte, er ſich jetzt nur gleich entfernen kann, da die hohen und ſubtilen Dinge, welche nunmehr vorkommen werden, ihm nicht verſtändlich ſeyn können. Alſo aufgepaßt, meine Herren von Einſicht und Verſtand! Es wird nunmehro der Adler des Jupiters auftreten, welcher redet und argumentirt, wie es ſich für einen ſolchen ſchickt, ſcherzt wie ein Zoylus und ſtichelt wie ein Ariſtarch. Kein Wort wird aus ſeinem Munde gehn, welches nicht ein Myſterium in ſich ſchlöße, nicht einen witzigen Gedanken, mit hundert Anſpielungen auf hundert Dinge enthielte. Alles was er ſagt, werden Sentenzen von der erhabenſten Tiefe **)

*) Er meint den Herkules, von welchem er P. II. cr. 2. S. 133 ſagt, daß von ſeiner Zunge Kettchen ausgegangen wären, welche die Uebrigen an den Ohren gefeſſelt hielten. Mir iſt der Mythos nicht bekannt.

**) Ausdruck Hegels in der Hegelzeitung, 1827. Nro. 7. Das Original hat bloß: profundidades y sentencias.

***

ſeyn." — „Das wird," ſagte Kritilo, „ohne Zweifel irgend ein Reicher oder Mächtiger ſeyn: denn wäre er arm, würde Alles, was er ſagte, nichts taugen. Mit einer ſilbernen Stimme ſingt ſichs gut, und mit einem goldenen Schnabel redet ſich's noch ſchöner." — „Wohlan!" fuhr der Scharlatan fort, „mögen ſich nunmehr die Herren empfehlen, welche nicht ſelbſt Adler an Verſtand ſind: denn für ſie iſt hier jetzt nichts zu holen." — Was iſt das? Keiner geht fort? Keiner rührt ſich? — Die Sache war, daß Keiner ſich zu der Einſicht, daß er ohne Einſicht ſei, bekannte, vielmehr Alle ſich für ſehr einſichtig hielten, ihren Verſtand ungemein eſtimirten und eine hohe Meinung von ſich hegten. Jetzt zog er an einem groben Zaum, und es erſchien — das dümmſte der Thiere: denn auch es nur zu nennen iſt beleidigend. „Hier ſehen Sie," ſchrie der Betrüger, „einen Adler, einen Adler an allen glänzenden Eigenſchaften, am Denken und am Reden. Daß ſich nur Keiner beigehn laſſe, das Gegentheil zu ſagen: denn da würde er ſeinem Verſtande ſchlechte Ehre machen." — „Beim Himmel," rief Einer, „ich ſehe ſeine Flügel: o, wie großartig ſie ſind!" — „Und ich," ſagte ein Anderer, „kann die Federn darauf zählen: ach, wie ſie ſo fein ſind!" — „Ihr ſeht es wohl nicht?" ſprach Einer zu ſeinem Nachbarn. „Ich nicht?!" ſchrie dieſer, „ei, und wie deutlich!" Aber ein redlicher und verſtändiger Mann ſagte zu ſeinem Nachbarn: „ſo wahr ich ein ehrlicher Mann bin, ich ſehe nicht, daß da ein Adler ſei, noch daß er Federn habe, wohl aber vier lahme Beine und einen ganz reſpektabeln Zagel (Schwanz)." „St! St.!" erwiederte ein Freund, „ſagt das nicht, ihr richtet euch zu Grunde: ſie werden meinen, ihr wäret ein großer **et cetera.** Ihr höret ja was wir andern ſagen und thun: alſo folgt dem

Digitized by Google

Strohm." — „Ich ſchwöre bei allen Heiligen," ſagte ein anderer ebenfalls ehrlicher Mann, „daß das nicht nur kein Adler iſt, ſondern ſogar ſein Antipode: ich ſage es iſt ein großer et cetera." — „Schweig doch, ſchweig!" ſagte, ihn mit dem Ellenbogen ſtoßend, ſein Freund, „willſt du von Allen ausgelacht werden? Du darfſt nicht anders ſagen, als daß es ein Adler ſei, dächteſt du auch ganz das Gegentheil: ſo machen wir's ja alle." — „Bemerken Sie nicht," ſchrie der Scharlatan, „die Feinheiten, welche er vorbringt? Wer die nicht faßte und fühlte, müßte von allem Genie entblößt ſeyn." Auf der Stelle ſprang ein Backalaureus hervor ausrufend: „wie herrlich! welche große Gedanken! das Vortrefflichſte der Welt! welche Sentenzen! Laßt ſie mich aufſchreiben! es wäre ewig Schade, wenn auch nur ein Jota davon verloren gienge: (und nach ſeinem Hinſcheiden werde ich meine Hefte ediren.")*) — In dieſem Augenblick erhob das Wunderthier jenen ſeinen ohrzerreißenden Geſang, der eine ganze Rathsverſammlung aus der Faſſung bringen kann, und begleitete ihn mit einem ſolchen Strohm von Ungebürlichkeiten, daß Alle verdutzt daſtanden, einander anſehend. „Aufgeſchaut, aufgeſchaut, meine geſcheuten **) Leute," rief eilig der verſchmitzte Betrüger, „aufgeſchaut und auf den Fußſpitzen geſtanden! Das nenne ich reden! giebt es einen zweiten Apollo wie dieſen? Was dünkt euch von der Zartheit ſeiner Gedanken, von der Beredſamkeit ſeiner Sprache? giebt es auf der Welt einen

---

*) **Lectio spuria, uncis inclusa.**

) Man ſoll ſchreiben „Geſcheut" und nicht „Geſcheidt": der Etymologie des Worts liegt der Gedanke zum Grunde, welchen Chamfort ſehr artig ſo ausdrückt: **l'écriture a dit que le commencement de la sagesse était la crainte de Dieu; moi, je crois que c'est la crainte des hommes.

größern Verſtand?“ — Die Umſtehenden blickten einander an: aber keiner wagte zu muckſen, noch zu äußern was er dachte und was eben die Wahrheit war, um nur nicht für einen Dummkopf gehalten zu werden: vielmehr brachen Alle mit Einer Stimme in Lob und Beifall aus. „Ach, dieſer Schnabel,“ rief eine lächerliche Schwätzerin, „reißt mich ganz hin: den ganzen Tag könnte ich ihm zuhören.“ — „Und mich ſoll der Teufel holen,“ ſprach fein leiſe ein Geſcheuter, „wenn es nicht ein Eſel iſt und aller Orten bleibt: werde mich jedoch hüten, dergleichen zu ſagen.“ — Bei meiner Treue,“ ſagte ein Anderer,“ das war ja keine Rede, ſondern ein Eſelgeſchrei: aber Wehe dem, der ſo etwas ſagen wollte! Das geht jetzt ſo in der Welt: der Maulwurf gilt für einen Luchs, der Froſch für einen Kanarienvogel, die Henne für einen Löwen, die Grille für einen Stieglitz, der Eſel für einen Adler. Was iſt denn mir am Gegentheil gelegen? Meine Gedanken habe ich für mich, rede dabei wie Alle, und laßt uns leben! das iſt's, worauf es ankommt.“

Kritilo war aufs Aeußerſte gebracht, ſolche Gemeinheit von der einen und ſolche Verſchmitztheit von der andern Seite ſehn zu müſſen. „Kann die Narrheit ſich ſo der Köpfe bemeiſtern?“ dachte er. Aber der Spitzbube von Aufſchneider lachte unter dem Schatten ſeiner großen Naſe über Alle, und ſprach, wie in der Komödie bei Seite, triumphirend zu ſich ſelbſt: „Habe ich ſie dir alle zum Beſten? könnte eine Kupplerin mehr leiſten?“ und von Neuem gab er ihnen hundert Abgeſchmacktheiten zu verdauen, wobei er abermals rief: „daß nur Keiner ſage, es ſei nicht ſo; ſonſt ſtempelt er ſich zum Dummkopf.“ Dadurch ſtieg nun jener niederträchtige Beifall immer höher; auch Andrenio machte es ſchon wie Alle. — Aber Kritilo,

Digitized by Google

der es nicht länger aushalten konnte, wollte platzen. Er wandte ſich zu ſeinem verſtummten Entziſſerer mit den Worten: „wie lange ſoll dieſer Menſch unſre Geduld mißbrauchen, und wie lange willſt du ſchweigen? geht doch die Unverſchämtheit und Gemeinheit über alle Gränzen!“ — Worauf Jener: „Habe nur Geduld, bis die Zeit es ausſagt: die wird ſchon, wie ſie immer thut, die Wahrheit nachholen. Warte nur, daß das Ungethüm uns das Schwanztheil zukehre, und dann wirſt du eben die, welche es jetzt bewundern, es verwünſchen hören.“ Und genau ſo fiel es aus, als der Betrüger ſeinen Diphthong von Adler und Eſel, (ſo erlogen jener wie richtig dieſer) wieder hineinzog. Im ſelben Augenblick fing Einer und der Andre an, mit der Sprache herauszurücken: „Bei meiner Treue,“ ſagte der Eine, „das war ja kein Genie, ſondern ein Eſel.“ — „Was für Narren wir geweſen ſind!“ rief ein Anderer: und ſo machten ſie ſich gegenſeitig Muth, bis es hieß: „Hat man je eine ähnliche Betrügerei geſehn? Er hat wahrhaftig nicht ein einziges Wort geſprochen, woran etwas geweſen wäre, und wir klatſchten ihm Beifall. Kurzum, es war ein Eſel, und wir verdienen geſaumſattelt zu werden.“

Aber eben jetzt trat von Neuem der Scharlatan hervor, ein anderes und größeres Wunder verheißend: „Nunmehro,“ ſagte er, „werde ich Ihnen wirklich nichts Geringeres vorführen, als einen weltberühmten Rieſen, gegen welchen Enceladus und Tiphöus ſich gar nicht ſehn laſſen dürften. Ich muß jedoch zugleich erwähnen, daß, wer ihm „Rieſe!“ zurufen wird, dadurch ſein Glück macht: denn dem wird er zu großen Ehren verhelfen, wird Reichthümer auf ihn häufen, tauſende, ja zehntauſende von Piaſtern Einkünfte, dazu Würde, Amt und Stelle.

Digitized by Google

Hingegen Wehe dem, der keinen Rieſen in ihm erkennt: nicht nur wird er keine Gnadenbezeugung erreichen, ſondern ihn werden Blitz und Strafe erreichen. Aufgeſchaut, die ganze Welt! Nun kommt er, nun zeigt er ſich, o wie er emporragt!" — Eine Gardine gieng auf und es erſchien ein Männchen, welches, auf einen Hebe-Krahn geſtellt, nicht mehr ſichtbar geweſen wäre, groß wie vom Ellenbogen bis zur Hand, ein Nichts, ein Pygmäe in jeder Hinſicht, im Weſen und im Thun. „Nun, was macht ihr? warum ſchreiet ihr nicht? warum applaudirt ihr nicht? Erhebet eure Stimme, Redner! ſinget, Dichter! ſchreibt, Genies! euer Chorus ſei: der berühmte, der außerordentliche, der große Mann!" — Alle ſtanden erſtarrt und fragten einander mit den Augen: „was hat der von einem Rieſen? welchen Zug eines Helden ſeht ihr an ihm?" — Aber ſchon fieng der Haufen der Schmeichler lauter und immer lauter zu ſchreien an: „Ja, ja! der Rieſe, der Rieſe! der erſte Mann der Welt! Welch ein großer Fürſt war jener! welch ein tapfrer Marſchall dieſer! welch ein trefflicher Miniſter der und der!" Sogleich regnete es Dublonen über ſie. Da ſchrieben die Autoren! ſchon nicht mehr Geſchichte, ſondern Panegyriken. Die Dichter, ſogar Pedro Mateo ſelbſt, nagten an den Nägeln, um zu Brode zu gelangen. Und Niemand war da, der es gewagt hätte, das Gegentheil zu ſagen. Vielmehr ſchrien Alle um die Wette: „der Rieſe! der große, der allergrößte Rieſe!" Denn Jeder hoffte ein Amt, eine Pfründe. Im Stillen und innerlich ſagten ſie freilich: „wie tapfer ich lüge! Er iſt noch immer nicht gewachſen, ſondern bleibt ein Zwerg. Aber was ſoll ich machen? Geht ihr hin und ſagt was ihr denkt: dann ſeht zu, was euch das einbringen wird. Hingegen wie ich es mache, habe ich Bekleidung und

Digitized by Google

Eſſen und Trinken, und kann glänzen und werde ein großer Mann. Mag er daher ſeyn was er will: er ſoll, der ganzen Welt zum Trotz, ein Rieſe ſeyn." — Andrenio fieng an dem Strohme zu folgen und ſchrie auch: der Rieſe, der Rieſe, der ungeheure Rieſe! Und augenblicklich regnete es Geſchenke und Dublonen über ihn: da rief er aus: „das, das iſt Lebensweisheit!" Aber Kritilo ſtand da, und wollte außer ſich gerathen: „ich berſte, wenn ich nicht rede," ſagte er. „Rede nicht," ſprach der Entzifferer, „und renne nicht in dein Verderben. Warte nur, daß dieſer Rieſe uns den Rücken kehre, und du wirſt ſehn wie es geht." So traf es ein: denn ſobald Jener ſeine Rieſenrolle ausgeſpielt hatte und nun ſich zurückzog in die Leichentüchergarderobe, da hoben Alle an: „welche Pinſel ſind wir doch geweſen! das war ja kein Rieſe, ſondern ein Pygmäe, an dem nichts und der zu nichts war," und fragten ſich unter einander, wie es nur möglich geweſen. Kritilo aber ſprach, „welch ein Unterſchied iſt es doch, ob man von Einem bei ſeinem Leben oder nach dem Tode redet. Wie ändert die Abweſenheit die Sprache: wie groß iſt doch die Entfernung zwiſchen über unſern Köpfen und unter unſern Füßen!"

Allein die Betrügereien jenes modernen Sinon waren noch nicht zu Ende. Jetzt warf er ſich auf die andere Seite und holte ausgezeichnete Männer, wahre Rieſen hervor, die er für Zwerge ausgab, für Leute die nichts taugten, nichts wären, ja weniger als nichts: wozu denn Alle Ja ſagten, und wofür Jene gelten mußten, ohne daß die Leute von Urtheil und Kritik zu muckſen gewagt hätten. Ja, er führte den Phönix vor, und ſagte, es wäre ein Käfer. Alle ſprachen richtig Ja, das wäre er: und dafür mußte er nun gelten."

So weit Gracian, und ſo viel von dem summo philosopho, vor welchem die Däniſche Akademie ganz ehrlich meint Reſpekt fordern zu dürfen: wodurch ſie mich in den Fall geſetzt hat, für die mir ertheilte Lektion ihr mit einer Gegenlektion zu dienen.

Noch habe ich zu bemerken, daß das Publikum gegenwärtige zwei Preisſchriften ein halbes Jahr früher erhalten haben würde, wenn ich mich nicht feſt darauf verlaſſen hätte, daß die Königlich Däniſche Societät, wie es Recht iſt und alle Akademien thun, in demſelben Blatte, darin ſie ihre Preisfragen für das Ausland publicirt (hier die Halle'ſche Litteraturzeitung) auch die Entſcheidung derſelben bekannt machen würde. Das thut ſie aber nicht, ſondern man muß die Entſcheidung aus Kopenhagen einholen, welches um ſo ſchwieriger iſt, als nicht ein Mal der Zeitpunkt derſelben in der Preisfrage angegeben wird. Dieſen Weg habe ich daher 6 Monate zu ſpät eingeſchlagen.

Frankfurt am Main, im September 1840.

Preisschrift

über

die Freiheit des Willens,

gekrönt

von der Königlich Norwegiſchen Societät der Wiſſenſchaften,

zu Drontheim, am 26. Januar 1839.

Motto:

La liberté est un mystère.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die von der Königl. Societät aufgeſtellte Frage lautet:

Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?

Verdeutſcht: „Läßt die Freiheit des menſchlichen Willens ſich aus dem Selbſtbewußtſeyn beweiſen?“

I.

Begriffsbeſtimmungen.

Bei einer ſo wichtigen, ernſten und ſchwierigen Frage, die im Weſentlichen mit einem Hauptproblem der geſammten Philoſophie mittlerer und neuerer Zeit zuſammenfällt, iſt große Genauigkeit und daher eine Analyſe der in der Frage vorkommenden Hauptbegriffe gewiß an ihrer Stelle.

1) Was heißt Freiheit?

Dieſer Begriff iſt, genau betrachtet, ein negativer. Wir denken durch ihn nur die Abweſenheit alles Hindernden und Hemmenden: dieſes hingegen muß, als Kraft äußernd, ein Poſitives ſeyn. Der möglichen Beſchaffenheit dieſes Hemmenden entſprechend hat der Begriff drei ſehr verſchiedene Unterarten: phyſiſche, intellektuelle und moraliſche Freiheit.

a) Phyſiſche Freiheit iſt die Abweſenheit der materiellen Hinderniſſe jeder Art. Daher ſagen wir: freier Himmel, freie Ausſicht, freie Luft, freies Feld, ein freier Platz, freie Wärme (die nicht chemiſch gebunden iſt) freie Elektricität, freier Lauf des Strohms, wo er nicht mehr durch Berge oder Schleuſen gehemmt iſt u. ſ. w. Selbſt freie Wohnung,

Digitized by Google

freie Koſt, freie Preſſe, poſtfreier Brief, bezeichnet die Abweſenheit der läſtigen Bedingungen, die, als Hinderniſſe des Genuſſes, ſolchen Dingen anzuhängen pflegen. Am häufigſten aber iſt in unſerm Denken der Begriff der Freiheit das Prädikat animaliſcher Weſen, deren Eigenthümliches iſt, daß ihre Bewegungen von ihrem Willen ausgehen, willkührlich ſind und demnach alsdann frei genannt werden, wann kein materielles Hinderniß dies unmöglich macht. Da nun dieſe Hinderniſſe ſehr verſchiedener Art ſeyn können, das durch ſie Gehinderte aber ſtets der Wille iſt; ſo faßt man, der Einfachheit halber, den Begriff lieber von der poſitiven Seite und denkt dadurch Alles, was ſich allein durch ſeinen Willen bewegt, oder allein aus ſeinem Willen handelt: welche Umwendung des Begriffs im Weſentlichen nichts ändert. Demnach werden in dieſer phyſiſchen Bedeutung des Begriffs der Freiheit, Thiere und Menſchen dann frei genannt, wann weder Bande, noch Kerker, noch Lähmung, alſo überhaupt kein phyſiſches, materielles Hinderniß ihre Handlungen hemmt, ſondern dieſe ihrem Willen gemäß vor ſich gehn.

Dieſe phyſiſche Bedeutung des Begriffs der Freiheit, und beſonders als Prädikat animaliſcher Weſen, iſt die urſprüngliche, unmittelbare und daher allerhäufigſte, in welcher er ebendeshalb auch keinem Zweifel oder Kontrovers unterworfen iſt, ſondern ſeine Realität ſtets durch die Erfahrung beglaubigen kann. Denn ſobald ein animaliſches Weſen nur aus ſeinem Willen handelt, iſt es, in dieſer Bedeutung, frei: wobei keine Rückſicht darauf genommen wird, was etwan auf ſeinen Willen ſelbſt Einfluß haben mag. Denn nur auf das Können, d. h. eben auf die Abweſenheit phyſiſcher Hinderniſſe ſeiner Aktionen, bezieht ſich der Begriff der Freiheit, in dieſer ſeiner urſprünglichen, unmittelbaren und daher populären Bedeutung. Daher ſagt man: frei iſt der Vogel in der Luft, das Wild im Walde; frei iſt der Menſch von Natur; nur der Freie iſt glücklich. Auch ein Volk nennt man frei und verſteht darunter, daß es allein nach Geſetzen regiert wird, dieſe Geſetze aber ſelbſt

gegeben hat: denn alsdann befolgt es überall nur ſeinen eigenen Willen. Die politiſche Freiheit iſt demnach der phyſiſchen beizuzählen.

Sobald wir aber von dieſer phyſiſchen Freiheit abgehen und die zwei andern Arten derſelben betrachten, haben wir es nicht mehr mit dem populären, ſondern mit einem philoſophiſchen Sinne des Begriffs zu thun, der bekanntlich vielen Schwierigkeiten den Weg öffnet. Er zerfällt in zwei gänzlich verſchiedene Arten: die intellektuelle und die moraliſche Freiheit.

b) Die intellektuelle Freiheit, *το ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν* bei Ariſtoteles, wird hier bloß Behufs der Vollſtändigkeit der Begriffseintheilung in Betracht gezogen: ich erlaube mir daher ihre Erörterung hinauszuſetzen bis ganz ans Ende dieſer Abhandlung, als wo die in ihr zu gebrauchenden Begriffe ſchon im Vorhergegangenen ihre Erklärung gefunden haben werden, ſo daß ſie dann in der Kürze wird abgehandelt werden können. In der Eintheilung aber mußte ſie, als der phyſiſchen Freiheit zunächſt verwandt, ihre Stelle neben dieſer haben.

c) Ich wende mich alſo gleich zur dritten Art, zur moraliſchen Freiheit, als welche eigentlich das **liberum arbitrium** iſt, von dem die Frage der königl. Societät redet.

Dieſer Begriff knüpft ſich an den der phyſiſchen Freiheit von einer Seite, die auch ſeine, nothwendig viel ſpätere, Entſtehung begreiflich macht. Die phyſiſche Freiheit bezieht ſich, wie geſagt, nur auf materielle Hinderniſſe, bei deren Abweſenheit ſie ſogleich da iſt. Nun aber bemerkte man, in manchen Fällen, daß ein Menſch, ohne durch materielle Hinderniſſe gehemmt zu ſeyn, durch bloße Motive, wie etwan Drohungen, Verſprechungen, Gefahren u dgl., abgehalten wurde zu handeln, wie es auſſerdem gewiß ſeinem Willen gemäß geweſen ſeyn würde. Man warf daher die Frage auf, ob ein ſolcher Menſch noch frei geweſen wäre? oder ob wirklich ein ſtarkes Gegenmotiv die dem eigentlichen Willen gemäße Handlung eben ſo hemmen und unmöglich machen könne, wie ein phyſiſches

Digitized by Google

Hinderniß? Die Antwort darauf konnte dem geſunden Verſtande nicht ſchwer werden: daß nämlich niemals ein Motiv ſo wirken könne, wie ein phyſiſches Hinderniß; indem dieſes leicht die menſchlichen Körperkräfte überhaupt unbedingt überſteige, hingegen ein Motiv nie an ſich ſelbſt unwiderſtehlich ſeyn, nie eine unbedingte Gewalt haben, ſondern immer noch möglicherweiſe durch ein ſtärkeres Gegenmotiv überwogen werden könne, wenn nur ein ſolches vorhanden und der im individuellen Fall gegebene Menſch durch daſſelbe beſtimmbar wäre; wie wir denn auch häufig ſehn, daß ſogar das gemeinhin ſtärkſte aller Motive, die Erhaltung des Lebens, doch überwogen wird von andern Motiven: z. B. beim Selbſtmord und bei Aufopferung des Lebens für Andre, für Meinungen und für mancherlei Intereſſen; und umgekehrt, daß alle Grade der ausgeſuchteſten Marter auf der Folterbank bisweilen überwunden worden ſind von dem bloßen Gedanken, daß ſonſt das Leben verloren gehe. Wenn aber auch hieraus erhellte, daß die Motive keinen rein objektiven und abſoluten Zwang mit ſich führen, ſo konnte ihnen doch ein ſubjektiver und relativer, nämlich für die Perſon des Betheiligten, zuſtehn; welches im Reſultat daſſelbe war. Daher blieb die Frage: iſt der Wille ſelbſt frei? — Hier war nun alſo der Begriff der Freiheit, den man bis dahin nur in Bezug auf das Können gedacht hatte, in Beziehung auf das Wollen geſetzt worden und das Problem entſtanden, ob denn das Wollen ſelbſt frei wäre. Aber dieſe Verbindung mit dem Wollen einzugehn, zeigt, bei näherer Betrachtung, der urſprüngliche, rein empiriſche und daher populäre Begriff von Freiheit ſich unfähig. Denn nach dieſem bedeutet „frei“ — „dem eigenen Willlen gemäß“: frägt man nun, ob der Wille ſelbſt frei ſey; ſo frägt man, ob der Wille ſich ſelber gemäß ſey: was ſich zwar von ſelbſt verſteht, womit aber auch nichts geſagt iſt. Dem empiriſchen Begriff der Freiheit zufolge heißt es: „frei bin ich, wenn ich thun kann, was ich will“: und durch das „was ich will“ iſt da ſchon die Freiheit entſchieden. Jetzt aber, da wir nach der Freiheit des Wollens

ſelbſt fragen, würde demgemäß dieſe Frage ſich ſo ſtellen: „kannſt du auch wollen was du willſt?“ — welches herauskommt, als ob das Wollen noch von einem andern, hinter ihm liegenden Wollen abhienge. Und geſetzt, dieſe Frage würde bejaht; ſo entſtände alsbald die zweite: „kannſt du auch wollen, was du wollen willſt?“ und ſo würde es ins Unendliche höher hinaufgeſchoben werden, indem wir immer ein Wollen von einem früheren oder tiefer liegenden abhängig dächten und vergeblich ſtrebten, auf dieſem Wege zuletzt eines zu erreichen, welches wir als von gar nichts abhängig denken und annehmen müßten. Wollten wir aber ein ſolches annehmen; ſo könnten wir eben ſo gut das erſte, als das beliebig letzte dazu nehmen, wodurch denn aber die Frage auf die ganz einfache „kannſt du wollen?“ zurückgeführt würde. Ob aber die bloße Bejahung dieſer Frage die Freiheit des Wollens entſcheidet, iſt was man wiſſen wollte, und bleibt unerledigt. Der urſprüngliche, empiriſche, vom Thun hergenommene Begriff der Freiheit weigert ſich alſo, eine direkte Verbindung mit dem des Willens einzugehen. Dieſerhalb mußte man, um dennoch den Begriff der Freiheit auf den Willen anwenden zu können, ihn dadurch modifiziren, daß man ihn abſtrakter faßte. Dies geſchah, indem man durch den Begriff der Freiheit nur im Allgemeinen die Abweſenheit aller Nothwendigkeit dachte. Hiebei behält der Begriff den negativen Charakter, den ich ihm gleich Anfangs zuerkannt hatte. Zunächſt wäre demnach der Begriff der Nothwendigkeit, als der jenem negativen Bedeutung gebende poſitive Begriff, zu erörtern.

Wir fragen alſo: was heißt nothwendig? Die gewöhnliche Erklärung: nothwendig iſt deſſen Gegentheil unmöglich, oder was nicht anders ſeyn kann, — iſt eine bloße Worterklärung, eine Umſchreibung des Begriffs, die unſere Einſicht nicht vermehrt. Als die Real-Erklärung aber gebe ich dieſe: nothwendig iſt, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt: welcher Satz, wie jede richtige Definition, ſich auch umkehren läßt. Je nachdem nun dieſer zurei-

Digitized by Google

chende Grund ein logiſcher, oder ein mathematiſcher, oder ein phyſiſcher, genannt Urſache, iſt, wird die Nothwendigkeit eine logiſche (wie die der Konkluſion, wenn die Prämiſſen gegeben ſind) eine mathematiſche, (z. B. die Gleichheit der Seiten des Dreiecks, wenn die Winkel gleich ſind) oder eine phyſiſche, reale (wie der Eintritt der Wirkung, ſobald die Urſache da iſt) ſeyn: immer aber hängt ſie, mit gleicher Strenge, der Folge an, wenn der Grund gegeben iſt. Nur ſofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grunde begreifen, erkennen wir es als nothwendig; und umgekehrt, ſobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, ſehn wir ein, daß es nothwendig iſt: denn alle Gründe ſind zwingend. Dieſe Realerklärung iſt ſo adäquat und erſchöpfend, daß Nothwendigkeit und Folge aus einem gegebenen zureichenden Grunde Wechſelbegriffe ſind, d. h. überall der eine an die Stelle des andern geſetzt werden kann. — Demnach wäre Abweſenheit der Nothwendigkeit identiſch mit Abweſenheit eines beſtimmenden zureichenden Grundes. Als das Gegentheil des Nothwendigen wird jedoch das Zufällige gedacht; was hiemit nicht ſtreitet. Nämlich jedes Zufällige iſt nur relativ ein ſolches. Denn in der realen Welt, wo allein das Zufällige anzutreffen, iſt jede Begebenheit nothwendig, in Bezug auf ihre Urſache: hingegen in Bezug auf alles Uebrige, womit ſie etwan in Raum und Zeit zuſammentrifft, iſt ſie zufällig. Nun müßte aber das Freie, da Abweſenheit der Nothwendigkeit ſein Merkmal iſt, das ſchlechthin von gar keiner Urſache Abhängige ſeyn, mithin definirt werden als das abſolut Zufällige: ein höchſt problematiſcher Begriff, deſſen Denkbarkeit ich nicht verbürge, der jedoch ſonderbarer Weiſe mit dem der Freiheit zuſammentrifft. Jedenfalls bleibt das Freie das in keinem Bezuge Nothwendige, welches heißt von keinem Grunde Abhängige. Dieſer Begriff nun, angewandt auf den Willen des Menſchen, würde beſagen, daß ein individueller Wille in ſeinen Aeuſſerungen (Willensakten) nicht durch Urſachen, oder zureichende Gründe überhaupt, beſtimmt würde; da auſſerdem, weil die Folge aus einem ge-

gebenen Grunde (welcher Art dieſer auch ſei) allemal nothwendig iſt, ſeine Akte nicht frei, ſondern nothwendig wären. Hierauf beruht Kants Definition, nach welcher Freiheit das Vermögen iſt, eine Reihe von Veränderungen von ſelbſt anzufangen. Denn dies „von ſelbſt" heißt, auf ſeine wahre Bedeutung zurückgeführt, „ohne vorhergegangene Urſache": dies aber iſt identiſch mit ohne „Nothwendigkeit". So daß, wenn gleich jene Definition dem Begriff der Freiheit den Anſchein giebt, als wäre er ein poſitiver, bei näherer Betrachtung doch ſeine negative Natur wieder hervortritt. — Ein freier Wille alſo wäre ein ſolcher, der nicht durch Gründe, — und da Jedes ein Andres Beſtimmende ein Grund, bei realen Dingen ein Real-Grund, d. i. Urſache, ſeyn muß, — ein ſolcher, der durch gar nichts beſtimmt würde; deſſen einzelne Aeuſſerungen (Willensakte) alſo ſchlechthin und ganz urſprünglich aus ihm ſelbſt hervorgiengen, ohne durch vorhergängige Bedingungen nothwendig herbeigeführt, alſo auch ohne durch irgend etwas, einer Regel gemäß, beſtimmt zu ſeyn. Bei dieſem Begriff geht das deutliche Denken uns deshalb aus, weil der Satz vom Grunde, in allen ſeinen Bedeutungen, die weſentliche Form unſres geſammten Erkenntnißvermögens iſt, hier aber aufgegeben werden ſoll. Inzwiſchen fehlt es auch für dieſen Begriff nicht an einem terminus technicus: er heißt liberum arbitrium indifferentiæ. Dieſer Begriff iſt übrigens der einzige deutlich beſtimmte, feſte und entſchiedene von dem was Willensfreiheit genannt wird; daher man ſich von ihm nicht entfernen kann, ohne in ſchwankende, nebelichte Erklärungen, hinter denen ſich zaudernde Halbheit verbirgt, zu gerathen: wie wenn von Gründen geredet wird, die ihre Folgen nicht nothwendig herbeiführen. Jede Folge aus einem Grunde iſt nothwendig und jede Nothwendigkeit iſt Folge aus einem Grunde. Aus der Annahme eines ſolchen liberi arbitrii indifferentiæ iſt die nächſte, dieſen Begriff ſelbſt charakteriſirende Folge und daher als ſein Merkmal feſtzuſtellen, daß einem damit begabten menſchlichen Individuo, unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig beſtimmten

Digitized by Google

äußern Umſtänden, zwei einander diametral entgegengeſetzte Handlungen gleich möglich ſind.

2) Was heißt Selbſtbewußtſeyn?

Antwort: das Bewußtſeyn des eigenen Selbſt, im Gegenſatz des Bewußtſeyns anderer Dinge, welches letztere das Erkenntnißvermögen iſt. Dieſes nun enthält zwar, ehe noch jene anderen Dinge darin vorkommen, gewiſſe Formen der Art und Weiſe dieſes Vorkommens, welche demnach Bedingungen der Möglichkeit ihres objektiven Daſeyns, d. h. ihres Daſeyns als Objekte für uns, ſind: dergleichen ſind bekanntlich Zeit, Raum, Kauſalität. Obgleich nun dieſe Formen des Erkennens in uns ſelbſt liegen; ſo iſt dies doch nur zu dem Behuf, daß wir uns anderer Dinge als ſolcher bewußt werden können und in durchgängiger Beziehung auf dieſe: daher wir jene Formen, wenn ſie gleich in uns liegen, nicht als zum Selbſtbewußtſeyn gehörig anzuſehen haben, vielmehr als das Bewußtſeyn anderer Dinge, d. i. die objektive Erkenntniß, möglich machend.

Ferner werde ich nicht etwan durch den Doppeltſinn des in der Aufgabe gebrauchten Wortes conscientia mich verleiten laſſen, die unter dem Namen des Gewiſſens, auch wohl der praktiſchen Vernunft, mit ihren von Kant behaupteten kategoriſchen Imperativen, bekannten moraliſchen Regungen des Menſchen zum Selbſtbewußtſeyn zu ziehn; theils weil ſolche erſt in Folge der Erfahrung und Reflexion, alſo in Folge des Bewußtſeyns anderer Dinge, eintreten, theils weil die Gränzlinie zwiſchen dem, was in ihnen der menſchlichen Natur urſprünglich und eigen angehört, und dem, was moraliſche und religiöſe Bildung hinzufügt, noch nicht ſcharf und unwiderſprechlich gezogen iſt. Zudem es auch wohl nicht die Abſicht der königl. Societät ſeyn kann, durch Hineinziehung des Gewiſſens in das Selbſtbewußtſeyn, die Frage auf den Boden der Moral hinübergeſpielt und nun Kants moraliſchen Beweis der Freiheit aus dem a priori bewußten Moralgeſetze, vermöge des Schluſſes „du kannſt weil du ſollſt", wiederholt zu ſehn.

Digitized by Google

Aus dem Geſagten erhellt, daß von unſerm geſammten Bewußtſeyn überhaupt der bei weitem größte Theil nicht das Selbſtbewußtſeyn, ſondern das Bewußtſeyn andrer Dinge, oder das Erkenntnißvermögen, iſt. Dieſes iſt mit allen ſeinen Kräften nach Außen gerichtet und iſt der Schauplatz (ja von einem tiefern Forſchungspunkte aus, die Bedingung) der realen Auſſenwelt, gegen die es ſich zunächſt anſchaulich auffaſſend verhält und nachher das auf dieſem Wege Gewonnene, gleichſam ruminirend, zu Begriffen verarbeitet, in deren endloſen, mit Hülfe der Worte vollzogenen Kombinationen das Denken beſteht. — Alſo allererſt was wir nach Abzug dieſes bei Weitem allergrößten Theiles unſers geſammten Bewußtſeyns übrig behalten, wäre das Selbſtbewußtſeyn. Wir überſehn ſchon von hier, daß der Reichthum deſſelben nicht groß ſeyn kann: daher, wenn die nachgeſuchten Data zum Beweiſe der Willensfreiheit in demſelben wirklich liegen ſollten, wir hoffen dürfen, daß ſie uns nicht entgehn werden. Als das Organ des Selbſtbewußtſeyns hat man auch einen innern Sinn*) aufgeſtellt, der jedoch mehr im bildlichen als im eigentlichen Verſtande zu nehmen iſt. Wie dem auch ſei, ſo iſt unſre nächſte Frage: was enthält nun das Selbſtbewußtſeyn? oder: wie wird der Menſch ſich ſeines eignen Selbſts unmittelbar bewußt? Antwort: durchaus als eines Wollenden. Jeder wird, bei Beobachtung des eigenen Selbſtbewußtſeyns bald gewahr werden, daß ſein Gegenſtand allezeit das eigene Wollen iſt. Hierunter hat man aber freilich nicht bloß die entſchiedenen, ſofort zur That werdenden Willensakte und die förmlichen Entſchlüſſe, nebſt den aus ihnen hervorgehenden Handlungen zu verſtehen; ſondern wer nur irgend das Weſentliche, auch unter verſchiedenen Modifikationen des Grades und der Art feſtzuhalten vermag, wird keinen Anſtand nehmen, auch alles Begehren, Stre-

---

*) Er findet ſich ſchon beim Cicero als tactus interior Acad. quæst. IV., 7. Deutlicher beim Auguſtin de lib. arb. II., 3 sqq. dann bei Cartes: princ. phil. IV., 190. und ganz ausgeführt bei Locke.

ben, Wünſchen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. dgl., nicht weniger, als Nichtwollen oder Widerſtreben, alles Verabſcheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Haſſen, Trauern, Schmerzleiden, kurz alle Affekte und Leidenſchaften, den Aeuſſerungen des Wollens beizuzählen; da dieſe Affekte und Leidenſchaften nur mehr oder minder ſchwache oder ſtarke, bald heftige und ſtürmiſche, bald leiſe Bewegungen des entweder gehemmten, oder losgelaſſenen, befriedigten oder unbefriedigten eigenen Willens ſind und ſich alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten und Erdulden oder Ueberwinden des Verabſcheuten in mannigfaltigen Wendungen beziehn: ſie ſind alſo entſchiedene Affektionen deſſelben Willens, der in den Entſchlüſſen und Handlungen thätig iſt. Sogar aber gehört eben dahin das, was man Gefühle der Luſt und Unluſt nennt: dieſe ſind zwar in großer Mannigfaltigkeit von Graden und Arten vorhanden, laſſen ſich aber doch allemal zurückführen auf begehrende oder verabſcheuende Affektionen, alſo auf den als befriedigt oder unbefriedigt, gehemmt oder losgelaſſen ſich ſeiner bewußt werdenden Willen ſelbſt: ja, dieſes erſtreckt ſich bis auf die körperlichen, angenehmen oder ſchmerzlichen und alle zwiſchen dieſen beiden liegenden zahlloſen Empfindungen, da das Weſen aller dieſer Affektionen darin beſteht, daß ſie als ein dem Willen Gemäßes oder ihm Widerwärtiges unmittelbar ins Selbſtbewußtſeyn treten. Des eigenen Leibes iſt man ſogar, genau betrachtet, ſich unmittelbar nur bewußt als des nach Außen wirkenden Organs des Willens und des Sitzes der Empfänglichkeit für angenehme oder ſchmerzliche Empfindungen, welche aber ſelbſt, wie ſoeben geſagt, auf ganz unmittelbare Affektionen des Willens, die ihm entweder gemäß oder widrig ſind, zurücklaufen. Wir mögen übrigens dieſe bloßen Gefühle der Luſt oder Unluſt mit einrechnen oder nicht; jedenfalls finden wir, daß alle jene Bewegungen des Willens, jenes wechſelnde Wollen und Nichtwollen, welches, in ſeinem beſtändigen Ebben und Fluthen, den alleinigen Gegenſtand des Selbſtbewußtſeyns, oder, wenn man will, des innern Sinnes ausmacht, in durch-

Digitized by Google

gängiger und von allen Seiten anerkannter Beziehung ſteht auf das in der Außenwelt Wahrgenommene und Erkannte. Dieſes hingegen liegt, wie geſagt, nicht mehr im Bereich des unmittelbaren Selbſtbewußtſeyns, an deſſen Gränze alſo, wo es an das Gebiet des Bewußtſeyns andrer Dinge ſtößt, wir angelangt ſind, ſobald wir die Auſſenwelt berühren. Die in dieſer wahrgenommenen Gegenſtände ſind aber der Stoff und der Anlaß aller jener Bewegungen und Akte des Willens. Man wird dies nicht als eine petitio principii auslegen: denn daß unſer Wollen ſtets äußere Objekte zum Gegenſtande hat, auf die es gerichtet iſt, um die es ſich dreht und die als Motive er wenigſtens veranlaſſen, kann Keiner in Abrede ſtellen; da er ſonſt einen von der Auſſenwelt völlig abgeſchloſſenen und im finſtern Innern des Selbſtbewußtſeyns eingeſperrten Willen übrig behielte. Bloß die Nothwendigkeit, mit der jene in der Auſſenwelt gelegenen Dinge die Akte des Willens beſtimmen, iſt uns für jetzt noch problematiſch.

Mit dem Willen alſo finden wir das Selbſtbewußtſeyn ſehr ſtark, eigentlich ſogar ausſchließlich beſchäftigt. Ob daſſelbe nun aber in dieſem ſeinem alleinigen Stoff Data antrifft, aus denen die Freiheit eben jenes Willens, im oben dargelegten, auch allein deutlichen und beſtimmten Sinne des Worts, hervorgienge, iſt unſer Augenmerk, darauf wir jetzt gerade zuſteuern wollen, nachdem wir bis hieher uns ihm zwar nur lawirend, aber doch ſchon merklich genähert haben.

Digitized by Google

II.

Der Wille vor dem Selbſtbewußtſeyn.

Wenn ein Menſch will; ſo will er auch Etwas: ſein Willensakt iſt allemal auf einen Gegenſtand gerichtet und läßt ſich nur in Beziehung auf einen ſolchen denken. Was heißt nun etwas wollen? Es heißt: der Willensakt, welcher ſelbſt zunächſt nur Gegenſtand des Selbſtbewußtſeyns iſt, entſteht auf Anlaß von etwas, das zum Bewußtſeyn anderer Dinge gehört, alſo ein Objekt des Erkenntnißvermögens iſt, welches Objekt, in dieſer Beziehung Motiv genannt wird und zugleich der Stoff des Willensaktes iſt, indem dieſer darauf gerichtet iſt, d. h. irgend eine Veränderung daran bezweckt, alſo darauf reagirt: in dieſer Reaktion beſteht ſein ganzes Weſen. Hieraus iſt ſchon klar, daß er ohne daſſelbe nicht eintreten könnte; da es ihm ſowohl an Anlaß, als an Stoff fehlen würde. Allein es frägt ſich, ob, wenn dieſes Objekt für das Erkenntnißvermögen daſteht, der Willensakt nun auch eintreten muß, oder vielmehr ausbleiben und entweder gar keiner, oder auch ein ganz anderer, wohl gar entgegengeſetzter entſtehen könnte, alſo ob jene Reaktion auch ausbleiben, oder, unter völlig gleichen Umſtänden, verſchieden, ja entgegengeſetzt ausfallen könne. Dies heißt in der Kürze: wird der Willensakt durch das Motiv mit Nothwendigkeit hervorgerufen? oder behält vielmehr, beim Eintritt dieſes ins Bewußtſeyn, der Wille gänzliche Freiheit zu wollen oder nicht zu wollen? Hier alſo iſt der Begriff der Freiheit in jenem oben erörterten und als hier allein anwendbar nachgewieſenen, abſtrakten Sinn, als bloße Negation der Nothwendigkeit genommen und ſomit unſer Problem feſtgeſtellt. Im unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn aber haben wir die

Digitized by Google

Data zur Löſung deſſelben zu ſuchen und werden zu dem Ende deſſen Ausſage genau prüfen, nicht aber, durch eine ſummariſche Entſcheidung, den Knoten zerhauen, wie Karteſius, der ohne Weiteres die Behauptung aufſtellte: libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus. (Princ: phil. I. §. 41.) Das Unſtatthafte dieſer Behauptung hat ſchon Leibnitz gerügt, (Theod. I. §. 50 et III. §. 292.) der doch ſelbſt, in dieſem Punkt, nur ein ſchwankes Rohr im Winde war und, nach den widerſprechendeſten Aeuſſerungen, endlich zu dem Reſultate gelangt, daß der Wille durch die Motive zwar inklinirt, aber nicht neceſſitirt würde. Dies giebt mir Anlaß zu bemerken, daß ein ſolcher Mittelweg zwiſchen der oben geſtellten Alternative nicht haltbar iſt und man nicht, einer gewiſſen beliebten Halbheit gemäß, ſagen kann, die Motive beſtimmten den Willen nur gewiſſermaaſſen, er erleide ihre Einwirkung, aber nur bis zu einem gewiſſen Grade und dann könne er ſich ihr entziehn. Denn ſobald wir einer gegebenen Kraft Kauſalität zugeſtanden haben, alſo erkannt haben, daß ſie wirkt; ſo bedarf es, bei etwanigem Widerſtande, nur der Verſtärkung der Kraft, nach Maaßgabe des Widerſtandes, und ſie wird ihre Wirkung vollenden. Wer mit 10 Dukaten nicht zu beſtechen iſt, aber wankt, wird es mit 100 ſeyn, u. ſ. f.

Wir wenden uns alſo mit unſerm Problem an das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn, in dem Sinn, den wir oben feſtgeſtellt haben. Welchen Aufſchluß giebt uns nun wohl dieſes Selbſtbewußtſeyn über jene abſtrakte Frage, nämlich über die Anwendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit des Begriffs der Nothwendigkeit auf den Eintritt des Willensaktes, nach gegebenem, d. h. dem Intellekt vorgeſtellten, Motiv? oder über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit ſeines Ausbleibens in ſolchem Fall? Wir würden uns ſehr getäuſcht finden, wenn wir gründliche und tiefgehende Aufſchlüſſe über Kauſalität überhaupt und Motivation insbeſondre, wie über die etwanige Nothwendigkeit, welche beide mit ſich führen, von dieſem Selbſtbewußtſeyn er-

Digitized by Google

warteten; da daſſelbe, wie es allen Menſchen einwohnt, ein viel zu einfaches und beſchränktes Ding iſt, als daß es von dergleichen mitreden könnte: vielmehr ſind dieſe Begriffe aus dem reinen Verſtande, der nach auſſen gerichtet iſt, geſchöpft und können allererſt vor dem Forum der reflektirenden Vernunft zur Sprache gebracht werden. Jenes natürliche, einfache, ja einfältige Selbſtbewußtſeyn hingegen kann nicht ein Mal die Frage verſtehn, geſchweige ſie beantworten. Seine Ausſage über die Willensakte, welche Jeder in ſeinem eigenen Innern behorchen mag, wird, wenn von allem Fremdartigen und Unweſentlichen entblößt und auf ihren nackten Gehalt zurückgeführt, ſich etwan ſo ausdrücken laſſen: „Ich kann wollen, und wann ich eine Handlung wollen werde; ſo werden die beweglichen Glieder meines Leibes dieſelbe ſofort vollziehn, ſobald ich nur will, ganz unausbleiblich." Das heißt in der Kürze: „ich kann thun was ich will." Weiter geht die Ausſage des unmittelbaren Selbßbewußtſeyns nicht, wie man ſie auch wenden und in welcher Form man auch die Frage ſtellen mag. Seine Ausſage bezieht ſich alſo immer auf das Thun können dem Willen gemäß: dies aber iſt der gleich Anfangs aufgeſtellte empiriſche, urſprüngliche und populäre Begriff der Freiheit, nach welchem frei bedeutet „dem Willen gemäß." Dieſe Freiheit wird das Selbſtbewußtſeyn unbedingt ausſagen. Aber es iſt nicht die, wonach wir fragen. Wir forſchen nach dem Verhältniß des Wollens ſelbſt zum Motiv: hierüber aber enthält jene Ausſage, „ich kann thun was ich will", nichts. Die Abhängigkeit unſers Thuns, d. h., unſrer körperlichen Aktionen, von unſerm Willen, welche das Selbſtbewußtſeyn allerdings ausſagt, iſt etwas ganz Anderes als die Unabhängigkeit unſerer Willensakte von den äußern Umſtänden, welche die Willensfreiheit ausmachen würde, über welche aber das Selbſtbewußtſeyn nichts ausſagen kann, weil ſie auſſerhalb ſeiner Sphäre liegt, indem ſie das Kauſalverhältniß der Auſſenwelt (die uns als Bewußtſeyn von andern Dingen gegeben iſt) zu unſern Entſchlüſſen betrifft, das Selbſtbewußtſeyn aber nicht die Beziehung

Digitized by Google

deſſen, was ganz auſſer ſeinem Bereiche liegt, zu dem, was innerhalb deſſelben iſt, beurtheilen kann. Denn keine Erkenntnißkraft kann ein Verhältniß feſtſtellen, von deſſen Gliedern das eine ihr auf keine Weiſe gegeben werden kann. Offenbar aber liegen die Objekte des Wollens, welche eben den Willensakt beſtimmen, außerhalb der Gränze des Selbſtbewußtſeyns, im Bewußtſeyn von andern Dingen; der Willensakt ſelbſt allein in demſelben, und nach dem Kauſalverhältniß jener zu dieſem wird gefragt. Sache des Selbſtbewußtſeyns iſt allein der Willensakt, nebſt ſeiner abſoluten Herrſchaft über die Glieder des Leibes, welche eigentlich mit dem „was ich will" gemeint iſt. Auch iſt es erſt der Gebrauch dieſer Herrſchaft, d. i. die That, die ihn, ſelbſt für das Selbſtbewußtſeyn, zum Willensakte ſtempelt. Denn ſo lange er im Werden begriffen iſt, heißt er Wunſch, wenn fertig, Entſchluß; daß er aber dies ſei, beweißt dem Selbſtbewußtſeyn ſelbſt erſt die That: denn bis zu ihr iſt er veränderlich. Und hier ſtehn wir ſchon gleich an der Hauptquelle jenes allerdings nicht zu leugnenden Scheines, vermöge deſſen der Unbefangene (d. i. phyloſophiſch Rohe) meint, daß ihm, in einem gegebenen Fall, entgegengeſetzte Willensakte möglich wären, und dabei auf ſein Selbſtbewußtſeyn pocht, welches, meint er, dies ausſagte. Er verwechſelt nämlich Wünſchen mit Wollen. Wünſchen kann er (konträr) Entgegengeſetztes; aber Wollen nur Eines davon: und welches dieſes ſei, offenbart auch dem Selbſtbewußtſeyn allererſt die That. Ueber die geſetzmäßige Nothwendigkeit aber, vermöge deren, von konträr entgegengeſetzten Wünſchen, der eine und nicht der andre zum Willensakt und That wird, kann eben deshalb das Selbſtbewußtſeyn nichts enthalten, da es das Reſultat ſo ganz a posteriori erfährt, nicht aber a priori weiß. Entgegengeſetzte Wünſche mit ihren Motiven ſteigen vor ihm auf und nieder, abwechſelnd und wiederholt: über jeden derſelben ſagt es aus, daß er zur That werden wird, wenn er zum Willensakt wird. Denn dieſe letztere rein ſubjektive Möglichkeit iſt zwar zu jedem vorhanden und iſt eben das „ich kann thun was ich

Digitized by Google

will.“ Aber dieſe ſubjektive Möglichkeit iſt ganz hypothetiſch: ſie beſagt bloß: „wenn ich dies will, kann ich es thun“. Allein die zum Wollen erforderliche Beſtimmung liegt nicht darin; da das Selbſtbewußtſeyn bloß das Wollen, nicht aber die zum Wollen beſtimmenden Gründe enthält, welche im Bewußtſeyn anderer Dinge, d. h. im Erkenntnißvermögen, liegen. Hingegen iſt es die objektive Möglichkeit, die den Ausſchlag giebt: dieſe aber liegt außerhalb des Selbſtbewußtſeyns, in der Welt der Objekte, zu denen das Motiv und der Menſch als Objekt gehört, iſt daher dem Selbſtbewußtſeyn fremd und gehört dem Bewußtſeyn andrer Dinge an. Jene ſubjektive Möglichkeit iſt gleicher Art mit der, welche im Steine liegt, Funken zu geben, jedoch bedingt iſt durch den Stahl, an welchem die objektive Möglichkeit haftet. Ich werde hierauf von der andern Seite zurückkommen, im folgenden Abſchnitt, wo wir den Willen nicht mehr, wie hier, von innen, ſondern von außen betrachten und alſo die objektive Möglichkeit des Willensaktes unterſuchen werden: alsdann wird die Sache, nachdem ſie ſo von zwei verſchiedenen Seiten beleuchtet worden, ihre volle Deutlichkeit erhalten und auch durch Beiſpiele erläutert werden.

Alſo das im Selbſtbewußtſeyn liegende Gefühl „ich kann thun was ich will“ begleitet uns beſtändig, beſagt aber bloß, daß die Entſchlüſſe, oder entſchiedenen Akte unſres Willens, obwohl in der dunkeln Tiefe unſers Innern entſpringend, allemal gleich übergehn werden in die anſchauliche Welt, da zu ihr unſer Leib, wie alles Andre, gehört. Dies Bewußtſeyn bildet die Brücke zwiſchen Innenwelt und Auſſenwelt, welche ſonſt durch eine bodenloſe Kluft getrennt blieben; indem alsdann in der letztern bloſſe von uns in jedem Sinn unabhängige Anſchauungen als Objekte, — in der erſteren lauter erfolgloſe und bloß gefühlte Willensakte liegen würden. — Befragte man einen ganz unbefangenen Menſchen; ſo würde er jenes unmittelbare Bewußtſeyn, welches ſo häufig für das einer vermeinten Willensfreiheit gehalten wird, etwan ſo ausdrücken: „ich kann thun

was ich will: will ich links gehn, ſo gehe ich links: will ich rechts gehn, ſo gehe ich rechts. Das hängt ganz allein von meinem Willen ab: ich bin alſo frei.“ Dieſe Ausſage iſt allerdings vollkommen wahr und richtig: nur redet ſie keineswegs von der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des Eintrittes des Willensaktes ſelbſt, ſondern nur von den Folgen dieſes Akts, ſobald er eintritt, oder, genauer zu reden, von ſeiner unausbleiblichen Erſcheinung als Leibesaktion. Das jener Ausſage zum Grunde liegende Bewußtſeyn iſt es aber ganz allein, was den Unbefangenen, d. h. den philoſophiſch rohen Menſchen, der dabei jedoch in andern Fächern ein groſſer Gelehrter ſeyn kann, die Willensfreiheit für etwas ſo ganz unmittelbar Gewiſſes halten läßt, daß er ſie als unzweifelhafte Wahrheit ausſpricht und eigentlich gar nicht glauben kann, die Philoſophen zweifelten im Ernſte daran, ſondern in ſeinem Herzen meint, all das Gerede darüber ſei bloſſe Fechtübung der Schuldialektik und im Grunde Spaaß. Eben aber weil ihm die durch jenes Bewußtſeyn gegebene und allerdings wichtige Gewißheit ſtets ſo ſehr zur Hand iſt und zudem weil der Menſch, als ein zunächſt und weſentlich praktiſches, nicht theoretiſches Weſen, ſich der aktiven Seite ſeiner Willensakte, d. h. der ihrer Wirkſamkeit, ſehr viel deutlicher bewußt wird, als der paſſiven, d. h. der ihrer Abhängigkeit; ſo hält es ſchwer, dem philoſophiſch rohen Menſchen den eigentlichen Sinn unſeres Problems faßlich zu machen und ihn dahin zu bringen, daß er begreift, die Frage ſei jetzt nicht nach den Folgen, ſondern nach den Gründen ſeines jedesmaligen Wollens; ſein Thun zwar hänge ganz allein von ſeinem Wollen ab, jetzt aber verlange man zu wiſſen, wovon denn ſein Wollen ſelbſt abhänge, ob von gar nichts, oder von etwas? er könne allerdings das Eine thun, wenn er wolle, und eben ſo gut das Andre thun, wenn er wolle: aber er ſolle jetzt ſich beſinnen, ob er denn auch das Eine wie das Andre zu wollen fähig ſei. Stellt man nun, in dieſer Abſicht, dem Menſchen die Frage etwan ſo: „kannſt du wirklich, von in dir aufgeſtiegenen

Digitized by Google

entgegengeſetzten Wünſchen, dem Einen ſowohl als dem Andern Folge leiſten? z. B. bei einer Wahl zwiſchen zwei einander ausſchlieſſenden Gegenſtänden des Beſitzes eben ſo gut den Einen als den Andern vorziehen?" Da wird er ſagen: „vielleicht kann mir die Wahl ſchwer fallen: immer jedoch wird es ganz allein von mir abhängen, ob ich das Eine oder das Andre wählen will, und von keiner andern Gewalt: da habe ich volle Freiheit, welches ich will zu erwählen, und dabei werde ich immer ganz allein meinen Willen befolgen." — Sagt man nun: „aber dein Wollen ſelbſt, wovon hängt das ab?" ſo antwortet der Menſch aus dem Selbſtbewußtſeyn:" von gar nichts als von mir! ich kann wollen was ich will: was ich will das will ich." — Und letzteres ſagt er, ohne dabei die Tautologie zu beabſichtigen, oder auch nur im innerſten ſeines Bewußtſeyns ſich auf den Satz der Identität zu ſtützen, vermöge deſſen allein das wahr iſt. Sondern, hier aufs äußerſte bedrängt, redet er von einem Wollen ſeines Wollens, welches iſt als ob er von einem Ich ſeines Ichs redete. Man hat ihn auf den Kern ſeines Selbſtbewußtſeyns zurückgetrieben, wo er ſein Ich und ſeinen Willen als ununterſcheidbar antrifft, aber nichts übrig bleibt, um beide zu beurtheilen. Ob bei jener Wahl ſein Wollen ſelbſt des Einen und nicht des Andern, da ſeine Perſon und die Gegenſtände der Wahl hier als gegeben angenommen ſind, irgend möglicherweiſe auch anders ausfallen könnte, als es zuletzt ausfällt; oder ob, durch die eben angegebenen Data, daſſelbe ſo nothwendig feſtgeſtellt iſt, wie daß im Triangel dem größten Winkel die größte Seite gegenüber liegt; das iſt eine Frage, die dem natürlichen Selbſtbewußtſeyn ſo fern liegt, daß es nicht ein Mal zu ihrem Verſtändniß zu bringen iſt, geſchweige daß es die Antwort auf ſie fertig oder auch nur als unentwickelten Keim in ſich trüge und ſie nur naiv von ſich zu geben brauchte. — Angegebenermaaſſen wird alſo der unbefangene, aber philoſophiſch rohe Menſch immer noch vor der Perplexität, welche die Frage, wenn wirklich verſtanden, herbeiführen muß, ſich zu flüchten ſuchen hinter jene unmittelbare Ge-

Digitized by Google

wiſsheit „was ich will kann ich thun und ich will was ich will,“ wie oben geſagt. Dies wird er immer von Neuem verſuchen, unzählige Mal; ſo daſs es ſchwer halten wird, ihn vor der eigentlichen Frage, der er immer zu entſchlüpfen ſucht, zum Stehn zu bringen. Und dies iſt ihm nicht zu verargen: denn die Frage iſt wirklich eine höchſt bedenkliche. Sie greift mit forſchender Hand in das allerinnerſte Weſen des Menſchen: ſie will wiſſen, ob auch er, wie alles Uebrige in der Welt, ein durch ſeine Beſchaffenheit ſelbſt ein für alle Mal entſchiedenes Weſen ſei, welches, wie jedes andere in der Natur, ſeine beſtimmten, beharrlichen Eigenſchaften habe, aus denen ſeine Reaktionen auf entſtehenden äuſsern Anlaſs nothwendig hervorgehn, die demnach ihren von dieſer Seite unabänderlichen Charakter tragen und folglich in dem, was an ihnen etwan modifikabel ſeyn mag, der Beſtimmung durch die Anläſſe von auſſen gänzlich Preis gegeben ſind; oder ob er allein eine Ausnahme von der ganzen Natur mache. Gelingt es dennoch endlich, ihn vor dieſer ſo bedenklichen Frage zum Stehn zu bringen und ihm deutlich zu machen, daſs hier nach dem Urſprung ſeiner Willensakte ſelbſt, nach der etwanigen Regel oder gänzlichen Regelloſigkeit ihres Entſtehens geforſcht wird; ſo wird man entdecken, daſs das unmittelbare Selbſtbewuſstſeyn hierüber keine Auskunft enthält, indem der unbefangene Menſch hier ſelbſt davon abgeht und ſeine Rathloſigkeit durch Nachſinnen und allerlei Erklärungsverſuche an den Tag legt, deren Gründe er bald aus der Erfahrung, wie er ſie an ſich und Andern gemacht hat, bald aus allgemeinen Verſtandesregeln zu nehmen verſucht, dabei aber durch die Unſicherheit und das Schwanken ſeiner Erklärungen genugſam zeigt, daſs ſein unmittelbares Selbſtbewuſstſeyn über die richtig verſtandene Frage keine Auskunft liefert, wie es vorhin über die irrig verſtandene ſie gleich bereit hatte. Dies liegt im letzten Grunde daran, daſs des Menſchen Wille ſein eigentliches Selbſt, der wahre Kern ſeines Weſens iſt: daher macht derſelbe den Grund ſeines Bewuſstſeyns aus, als ein ſchlechthin Gegebenes und Vorhandenes, darüber er nicht hinaus kann. Denn er

Digitized by Google

ſelbſt iſt wie er will und will wie er iſt. Daher ihn fragen, ob er auch anders wollen könnte als er will, heißt ihn fragen, ob er auch wohl ein Andrer ſeyn könnte als er ſelbſt: und das weiß er nicht. Ebendeshalb muß auch der Philoſoph, der ſich von Jenem bloß durch die Uebung unterſcheidet, wenn er in dieſer ſchwierigen Angelegenheit zur Klarheit kommen will, an ſeinen Verſtand, der Erkenntniſſe a priori liefert, an die ſolche überdenkende Vernunft und an die Erfahrung, welche ſein und Andrer Thun, zur Auslegung und Kontrolle ſolcher Verſtandeserkenntniß ihm vorführt, als letzte und allein kompetente Inſtanz ſich wenden, deren Entſcheidung zwar nicht ſo leicht, ſo unmittelbar und einfach, wie die des Selbſtbewuſtſeyns, dafür aber doch zur Sache und ausreichend ſeyn wird. Der Kopf iſt es, der die Frage aufgeworfen hat, und er auch muß ſie beantworten.

Uebrigens darf es uns nicht wundern, daß auf jene abſtruſe, ſpekulative, ſchwierige und bedenkliche Frage das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn keine Antwort aufzuweiſen hat. Denn dieſes iſt ein ſehr beſchränkter Theil unſers geſammten Bewußtſeyns, welches, in ſeinem Innern dunkel, mit allen ſeinen objektiven Erkenntnißkräften ganz nach Auſſen gerichtet iſt. Alle ſeine vollkommen ſicheren, d. h. a priori gewiſſen Erkenntniſſe betreffen ja allein die Auſſenwelt, und da kann es denn nach gewiſſen allgemeinen Geſetzen, die in ihm ſelbſt wurzeln, ſicher entſcheiden, was da drauſſen möglich, was unmöglich, was nothwendig ſei, und bringt auf dieſem Wege reine Mathematik, reine Logik, ja reine Fundamental-Naturwiſſenſchaft a priori zu Stande. Demnächſt liefert die Anwendung ſeiner a priori bewußten Formen auf die in der Sinnesempfindung gegebenen Data ihm die anſchauliche, reale Auſſenwelt und damit die Erfahrung: ferner wird die Anwendung der Logik und der dieſer zum Grunde liegenden Denkfähigkeit auf jene Auſſenwelt die Begriffe, die Welt der Gedanken, liefern, dadurch wieder die Wiſſenſchaften, deren Leiſtungen u. ſ. w. Da drauſſen alſo liegt vor ſeinen Blicken große Helle und Klarheit. Aber innen iſt es finſter, wie ein gut geſchwärztes Fernrohr:

Digitized by Google

kein Satz a priori erhellt die Nacht ſeines eigenen Innern; ſondern dieſe Leuchtthürme ſtrahlen nur nach auſſen. Dem ſogenannten innern Sinn liegt, wie oben erörtert, nichts vor, als der eigene Wille, auf deſſen Bewegungen eigentlich auch alle ſogenannten innern Gefühle zurückzuführen ſind. Alles aber, was dieſe innere Wahrnehmung des Willens liefert, läuft, wie oben gezeigt, zurück auf Wollen und Nichtwollen, nebſt der belobten Gewißheit „was ich will, das kann ich thun", welches eigentlich beſagt: „jeden Akt meines Willens ſehe ich ſofort (auf eine mir ganz unbegreifliche Weiſe) als eine Aktion meines Leibes ſich darſtellen", — und genau genommen, für das erkennende Subjekt ein Erfahrungsſatz iſt. Darüber hinaus iſt hier nichts zu finden. Für die aufgeworfene Frage iſt alſo der angegangene Richterſtuhl inkompetent: ja, ſie kann, in ihrem wahren Sinn, gar nicht vor ihn gebracht werden, da er ſie nicht verſteht.

Den auf unſre Anfrage beim Selbſtbewußtſeyn erhaltenen Beſcheid reſumire ich jetzt nochmals in kürzerer und leichterer Wendung. Das Selbſtbewußtſeyn eines Jeden ſagt ſehr deutlich aus, daß er thun kann was er will. Da nun auch ganz entgegengeſetzte Handlungen als von ihm gewollt gedacht werden können; ſo folgt allerdings, daß er auch Entgegengeſetztes thun kann, wenn er will. Dies verwechſelt nun der rohe Verſtand damit, daß er, in einem gegebenen Fall, auch Entgegengeſetztes wollen könne, und nennt dies die Freiheit des Willens. Allein daß er, in einem gegebenen Fall, Entgegengeſetztes wollen könne, iſt ſchlechterdings nicht in obiger Ausſage enthalten, ſondern bloß dies, daß von zwei entgegengeſetzten Handlungen, er, wenn er dieſe will, ſie thun kann, und wenn er jene will, ſie ebenfalls thun kann: ob er aber die eine ſo wohl als die andere, im gegebenen Fall, wollen könne, bleibt dadurch unausgemacht und iſt Gegenſtand einer tiefern Unterſuchung als durch das bloße Selbſtbewußtſeyn entſchieden werden kann. Die kürzeſte, wenn gleich ſcholaſtiſche Formel für dieſes Reſultat würde lauten: die Aus-

Digitized by Google

ſage des Selbſtbewußtſeyn betrifft den Willen bloß a parte post; die Frage nach der Freiheit hingegen a parte ante. — Alſo jene unleugbare Ausſage des Selbſtbewußtſeyns „ich kann thun was ich will" enthält und entſcheidet durchaus nichts über die Freiheit des Willens, als welche darin beſtehn würde, daß der jedesmalige Willensakt ſelbſt, im einzelnen individuellen Fall, alſo bei gegebenem individuellen Charakter, nicht durch die äuſſern Umſtände, in denen hier dieſer Menſch ſich befindet, nothwendig beſtimmt würde, ſondern jetzt ſo und auch anders ausfallen könnte. Hierüber aber bleibt das Selbſtbewußtſeyn völlig ſtumm: denn die Sache liegt ganz außer ſeinem Bereich; da ſie auf dem Kauſalverhältniß zwiſchen der Auſſenwelt und dem Menſchen beruht. Wenn man einen Menſchen von geſundem Verſtande, aber ohne philoſophiſche Bildung, frägt, worin denn die auf Ausſage ſeines Selbſtbewußtſeyns ſo zuverläſſig von ihm behauptete Willensfreiheit beſtehe; ſo wird er antworten: „darin, daß ich thun kann was ich will, ſobald ich nicht phyſiſch gehemmt bin." Alſo iſt es immer das Verhältniß ſeines Thuns zu ſeinem Wollen, wovon er redet. Dies aber iſt, wie im erſten Abſchnitt gezeigt, noch bloß die phyſiſche Freiheit. Frägt man ihn weiter, ob er alsdann, im gegebenen Fall, ſowohl eine Sache als ihr Gegentheil wollen könne; ſo wird er zwar im erſten Eifer es bejahen: ſobald er aber den Sinn der Frage zu begreifen anfängt, wird er auch anfangen bedenklich zu werden, endlich in Unſicherheit und Verwirrung gerathen und aus dieſer ſich am liebſten wieder hinter ſein Thema „ich kann thun was ich will" retten und daſelbſt gegen alle Gründe und alles Räſonnement verſchanzen. Die berichtigte Antwort auf ſein Thema aber, würde, wie ich im folgenden Abſchnitt außer Zweifel zu ſetzen hoffe, lauten: „du kannſt thun was du willſt: aber du kannſt, in jedem gegebenen Augenblick deines Lebens, nur Ein Beſtimmtes wollen und ſchlechterdings nichts anderes als dieſes Eine."

Durch die in dieſem Abſchnitte enthaltene Auseinanderſetzung wäre nun eigentlich ſchon die Frage der königl. Societät und

Digitized by Google

zwar verneinend beantwortet; wiewohl nur in der Hauptſache, indem auch dieſe Darlegung des Thatbeſtandes im Selbſtbewußtſeyn noch einige Vervollſtändigung im Nachfolgenden erhalten wird. Nun aber auch für dieſe unſere verneinende Antwort giebt es, in einem Fall, noch eine Kontrolle. Wenn wir nämlich uns jetzt mit der Frage an diejenige Behörde, zu welcher, als der allein kompetenten, wir im Vorhergehenden verwieſen wurden, nämlich an den reinen Verſtand, die über die Data deſſelben reflektirende Vernunft und die im Gefolge beider gehende Erfahrung wenden, und deren Entſcheidung fiele etwan dahin aus, daß ein liberum arbitrium überhaupt nicht exiſtire, ſondern das Handeln des Menſchen, wie alles Andere in der Natur, in jedem gegebenen Fall als eine nothwendig eintretende Wirkung erfolge; ſo würde uns dieſes noch die Gewißheit geben, daß im unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn Data, aus denen das nachgefragte liberum arbitrium ſich beweiſen ließe, auch nicht ein Mal liegen könne; wodurch, mittelſt des Schluſſes a non posse ad non esse, welcher der einzig mögliche Weg iſt, negative Wahrheiten a priori feſtzuſtellen, unſere Entſcheidung, zu der bisher dargelegten empiriſchen, noch eine rationelle Begründung erhalten würde, mithin alsdann doppelt ſicher geſtellt wäre. Denn ein entſchiedener Widerſpruch zwiſchen den unmittelbaren Ausſagen des Selbſtbewußtſeyns und den Ergebniſſen aus den Grundſätzen des reinen Verſtandes, nebſt ihrer Anwendung auf Erfahrung, darf nicht als möglich angenommen werden: ein ſolches lügenhaftes Selbſtbewußtſeyn kann das unſrige nicht ſeyn. Wobei zu bemerken iſt, daß ſelbſt die von Kant über dieſes Thema aufgeſtellte vorgebliche Antinomie, auch bei ihm ſelbſt, nicht etwan dadurch entſtehn ſoll, daß Theſis und Antitheſis von verſchiedenen Erkenntnißquellen, die eine etwan von Ausſagen des Selbſtbewußtſeyns, die andre von Vernunft und Erfahrung ausgienge; ſondern Theſis und Antitheſis vernünfteln beide aus angeblich objektiven Gründen: wobei aber die Theſis auf gar nichts als der faulen Vernunft, d. h. dem Bedürfniß im Regreſſus irgend

ein Mal ſtille zu ſtehn, fußet, die Antitheſis hingegen alle objektiven Gründe wirklich für ſich hat.

Dieſe demnach jetzt vorzunehmende indirekte, auf dem Felde des Erkenntnißvermögens und der ihm vorliegenden Auſſenwelt ſich haltende Unterſuchung wird aber zugleich viel Licht zurückwerfen auf die bis hieher vollzogene direkte und ſo zur Ergänzung derſelben dienen, indem ſie die natürlichen Täuſchungen aufdecken wird, die aus der falſchen Auslegung jener ſo höchſt einfachen Ausſage des Selbſtbewußtſeyns entſtehn, wann dieſes in Konflikt geräth mit dem Bewußtſeyn von andern Dingen, welches das Erkenntnißvermögen iſt und in einem und demſelben Subjekt mit dem Selbſtbewußtſeyn wurzelt. Ja, erſt am Schluß dieſer indirekten Unterſuchung wird uns über den wahren Sinn und Inhalt jenes alle unſre Handlungen begleitenden „Ich will", und über das Bewußtſeyn der Urſprünglichkeit und Eigenmächtigkeit, vermöge deſſen ſie unſre Handlungen ſind, einiges Licht aufgehn; wodurch die bis hieher geführte direkte Unterſuchung allererſt ihre Vollendung erhalten wird.

Digitized by Google

III.

Der Wille vor dem Bewußtſeyn anderer Dinge.

Wenn wir uns nun an das Erkenntnißvermögen mit unſerm Probleme wenden; ſo wiſſen wir zum voraus, daß, da dieſes Vermögen weſentlich nach auſſen gerichtet iſt, der Wille für daſſelbe nicht ein Gegenſtand unmittelbarer Wahrnehmung ſeyn kann, wie er dies für das, dennoch in unſrer Sache inkompetent befundene, Selbſtbewußtſeyn war; ſondern, daß hier nur die mit einem Willen begabten Weſen betrachtet werden können, welche vor dem Erkenntnißvermögen als objektive und äußere Erſcheinungen, d. i. als Gegenſtände der Erfahrung, daſtehn und nunmehr als ſolche zu unterſuchen und zu beurtheilen ſind, theils nach allgemeinen für die Erfahrung überhaupt, ihrer Möglichkeit nach, feſtſtehenden, a priori gewiſſen Regeln, theils nach den Thatſachen, welche die fertige und wirklich vorhandene Erfahrung liefert. Alſo nicht mehr, wie vorhin, mit dem Willen ſelbſt, wie er nur dem innern Sinne offen liegt; ſondern mit den wollenden, vom Willen bewegten Weſen, welche Gegenſtände der äuſſern Sinne ſind, haben wir es hier zu thun. Wenn wir nun auch dadurch in den Nachtheil verſetzt ſind, den eigentlichen Gegenſtand unſers Forſchens nur mittelbar und aus größerer Entfernung betrachten zu müſſen; ſo wird derſelbe überwogen durch den Vortheil, daß wir uns jetzt eines viel vollkommneren Organons bei unſrer Unterſuchung bedienen können, als das dunkle, dumpfe, einſeitige, direkte Selbſtbewußtſeyn, der ſogenannte innere Sinn, war: nämlich des mit allen äuſſern Sinnen und allen Kräften zum objektiven Auffaſſen ausgerüſteten Verſtandes.

Als die allgemeinſte und grundweſentliche Form dieſes Verſtandes finden wir das Geſetz der Kauſalität, da ſo-

gar allein durch deſſen Vermittelung die Anſchauung der realen Auſſenwelt zu Stande kommt, als bei welcher wir die in unſern Sinnesorganen empfundenen Affektionen und Veränderungen ſogleich und ganz unmittelbar als „Wirkungen“ auffaſſen und (ohne Anleitung, Belehrung und Erfahrung) augenblicklich von ihnen den Uebergang machen zu ihren „Urſachen,“ welche nunmehr, eben durch dieſen Verſtandesproceß, als Objekte im Raum ſich darſtellen. Hieraus erhellt unwiderſprechlich, daß das Geſetz der Kauſalität uns a priori, folglich als ein, hinſichtlich der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt, nothwendiges bewußt iſt; ohne daß wir des indirekten, ſchwierigen, ja ungenügenden Beweiſes, den Kant für dieſe wichtige Wahrheit gegeben hat, bedürften. Das Geſetz der Kauſalität ſteht a priori feſt, als die allgemeine Regel, welcher alle reale Objekte der Auſſenwelt ohne Ausnahme unterworfen ſind. Dieſe Ausnahmsloſigkeit verdankt es eben ſeiner Apriorität. Daſſelbe bezieht ſich weſentlich und ausſchließlich auf Veränderungen, und beſagt, daß wo und wann, in der objektiven, realen, materiellen Welt, irgend etwas groß oder klein, viel oder wenig, ſich verändert, nothwendig gleich vorher auch etwas Anderes ſich verändert haben muß, und damit dieſes ſich veränderte, vor ihm wieder ein Anderes, und ſo ins Unendliche, ohne daß irgend ein Anfangspunkt dieſer regreſſiven Reihe von Veränderungen, welche die Zeit erfüllt, wie die Materie den Raum, jemals abzuſehn, oder auch nur als möglich zu denken, geſchweige vorauszuſetzen wäre. Denn die unermüdlich ſich erneuernde Frage „was führte dieſe Veränderung herbei?“ geſtattet dem Verſtande nimmermehr einen letzten Ruhepunkt; wie ſehr er auch dabei ermüden mag: weshalb eine erſte Urſache gerade ſo undenkbar iſt, wie ein Anfang der Zeit oder eine Gränze des Raumes. — Nicht minder beſagt das Geſetz der Kauſalität, daß wenn die frühere Veränderung, — die Urſache, — eingetreten iſt, die dadurch herbeigeführte ſpätere, — die Wirkung, — ganz unausbleiblich eintreten muß, mithin nothwendig erfolgt. Durch die-

ſen Charakter von Nothwendigkeit bewährt ſich das Geſetz der Kauſalität als eine Geſtaltung des Satzes vom Grunde, welcher die allgemeinſte Form unſers geſammten Erkenntniß-vermögens iſt und wie in der realen Welt als Urſächlichkeit, ſo in der Gedankenwelt als logiſches Geſetz vom Erkenntnißgrunde, und ſelbſt im leeren, aber a priori angeſchaueten Raume als Geſetz der ſtreng nothwendigen Abhängigkeit der Lage aller Theile deſſelben gegenſeitig von einander auftritt; — welche nothwendige Abhängigkeit ausführlich nachzuweiſen, das alleinige Thema der Geometrie iſt. Daher eben, wie ich ſchon im Anfange erörtert habe, nothwendig ſeyn und Folge eines gegebenen Grundes ſeyn Wechſelbegriffe ſind.

Alle an den objektiven, in der realen Auſſenwelt liegenden Gegenſtänden vorgehende Veränderungen ſind alſo dem Geſetz der Kauſalität unterworfen und treten daher, wann und wo ſie eintreten, allemal als nothwendig und unausbleiblich ein. — Eine Ausnahme hievon kann es nicht geben, da die Regel a priori für alle Möglichkeit der Erfahrung feſtſteht. Hinſichtlich ihrer Anwendung aber auf einen gegebenen Fall, iſt bloß zu fragen, ob es ſich um eine Veränderung eines in der äuſſern Erfahrung gegebenen realen Objekts handelt: ſobald dies iſt, unterliegen ſeine Veränderungen der Anwendung des Geſetzes der Kauſalität, d. h. müſſen durch eine Urſache, eben darum aber nothwendig herbeigeführt ſeyn.

Gehn wir nun mit unſrer allgemeinen, a priori gewiſſen und daher für alle mögliche Erfahrung ohne Ausnahme gültigen Regel an dieſe Erfahrung ſelbſt näher heran und betrachten die in derſelben gegebenen realen Objekte, auf deren etwan eintretende Veränderungen unſre Regel ſich bezieht; ſo bemerken wir bald an dieſen Objekten einige tief eingreifende Hauptunterſchiede, nach denen ſie auch längſt klaſſifizirt ſind: nämlich ſie ſind theils unorganiſche, d. h. lebloſe, theils organiſche, d. h. lebendige, und dieſe wieder theils Pflanzen, theils Thiere. Dieſe letzteren wieder finden wir, wenn auch im Weſentlichen einander ähnlich

Digitized by Google

und ihrem Begriff entſprechend, doch in einer überaus mannigfaltigen und fein nüancirten Stufenfolge der Vollkommenheit, von den der Pflanze noch nahe verwandten, ſchwer von ihr zu unterſcheidenden an, bis hinauf zu den vollendeteſten, dem Begriff des Thiers am vollkommenſten entſprechenden: auf dem Gipfel dieſer Stufenfolge ſehn wir den Menſchen, — uns ſelbſt.

Betrachten wir nun, ohne uns durch jene Mannigfaltigkeit irre machen zu laſſen, alle dieſe Weſen ſämmtlich nur als objektive, reale Gegenſtände der Erfahrung, und ſchreiten demgemäß zur Anwendung unſeres, für die Möglichkeit aller Erfahrung, a priori feſtſtehenden Geſetzes der Kauſalität auf die mit ſolchen Weſen etwan vorgehenden Veränderungen; ſo werden wir finden, daß zwar die Erfahrung überall dem a priori gewiſſen Geſetze gemäß ausfällt; jedoch der in Erinnerung gebrachten großen Verſchiedenheit im Weſen aller jener Erfahrungsobjekte, auch eine ihr angemeſſene Modifikation in der Art, wie die Kauſalität ihr Recht an ihnen geltend macht, entſpricht. Näher: es zeigt ſich, dem dreifachen Unterſchiede von unorganiſchen Körpern, Pflanzen und Thieren entſprechend, die alle ihre Veränderungen leitende Kauſalität ebenfalls in drei Formen, nämlich als Urſach im engſten Sinne des Worts, oder als Reiz, oder als Motivation, — ohne daß durch dieſe Modifikation ihre Gültigkeit a priori und folglich die durch ſie geſetzte Nothwendigkeit des Erfolgs im Mindeſten beeinträchtigt würde.

Die Urſach im engſten Sinn des Worts iſt die, vermöge welcher alle mechaniſchen, phyſikaliſchen und chemiſchen Veränderungen der Erfahrungsgegenſtände eintreten. Sie charakteriſirt ſich überall durch zwei Merkmale: erſtlich dadurch, daß bei ihr das dritte Neutoniſche Grundgeſetz „Wirkung und Gegenwirkung ſind ſich gleich“ ſeine Anwendung findet: d. h., die Körper, welche die Träger der Urſach und Wirkung genannten Zuſtände ſind, werden dabei beiderſeits in gleichem Maaße verändert. — Zweitens dadurch, daß allemal der Grad der Wirkung dem Grade der Urſach genau angemeſſen iſt, folglich eine

Verſtärkung dieſer auch eine gleiche Verſtärkung jener herbeiführt: ſo daß, wenn nur ein Mal die Wirkungsart bekannt iſt, ſofort aus dem Grade der Intenſität der Urſach auch der Grad der Wirkung und vice versa ſich wiſſen, meſſen und berechnen läßt. Bei empiriſcher Anwendung dieſes zweiten Merkmals darf man jedoch nicht die eigentliche Wirkung verwechſeln mit ihrer augenfälligen Erſcheinung. Z. B. man darf nicht erwarten, daß, bei der Zuſammendrückung eines Körpers, ſein Umfang immerfort abnehme in dem Verhältniß wie die zuſammendrückende Kraft zunimmt. Denn der Raum, in den man den Körper zwängt, nimmt immer ab, folglich der Widerſtand zu: und wenn nun gleich auch hier die eigentliche Wirkung, welche die Verdichtung iſt, wirklich nach Maaßgabe der Urſache wächſt, wie das Mariotteſche Geſetz beſagt; ſo iſt dies doch nicht von jener ihrer augenfälligen Erſcheinung zu verſtehn. Ferner wird dem Waſſer zugeleitete Wärme bis zu einem gewiſſen Grad Erhitzung bewirken, über dieſen Grad hinaus aber nur ſchnelle Verflüchtigung: bei dieſer tritt aber wieder daſſelbe Verhältniß ein zwiſchen dem Grade der Urſach und dem der Wirkung: und ſo iſt es in vielen Fällen. Solche Urſachen im engſten Sinn ſind es nun, welche die Veränderungen aller lebloſen, d. i. unorganiſchen Körper bewirken. Die Erkenntniß und Vorausſetzung von Urſachen dieſer Art leitet die Betrachtung aller der Veränderungen, welche der Gegenſtand der Mechanik, Hydrodynamik, Phyſik und Chemie ſind. Das ausſchließliche Beſtimmtwerden durch Urſachen dieſer Art allein iſt daher das eigentliche und weſentliche Merkmal eines unorganiſchen oder lebloſen Körpers.

Die zweite Art der Urſachen iſt der Reiz, d. h., diejenige Urſach, welche erſtlich ſelbſt keine mit ihrer Einwirkung im Verhältniß ſtehende Gegenwirkung erleidet, und zweitens zwiſchen deren Intenſität und der Intenſität der Wirkung durchaus keine Gleichmäßigkeit Statt findet. Folglich kann hier nicht der Grad der Wirkung gemeſſen und vorher beſtimmt werden nach dem Grade der Urſach: vielmehr kann eine kleine Ver-

Digitized by Google

mehrung des Reizes eine ſehr große der Wirkung verurſachen, oder auch umgekehrt die vorige Wirkung ganz aufheben, ja eine entgegengeſetzte herbeiführen. Z. B. Pflanzen können bekanntlich durch Wärme oder der Erde beigemiſchten Kalk zu einem außerordentlich ſchnellen Wachsthum getrieben werden, indem jene Urſachen als Reize ihrer Lebenskraft wirken: wird jedoch hiebei der angemeſſene Grad des Reizes um ein Weniges überſchritten; ſo wird der Erfolg, ſtatt des erhöhten und beſchleunigten Lebens, der Tod der Pflanze ſeyn. So auch können wir durch Wein oder Opium unſre Geiſteskräfte anſpannen und beträchtlich erhöhen: wird aber das rechte Maaß des Reizes überſchritten; ſo wird der Erfolg gerade der entgegengeſetzte ſeyn. — Dieſe Art der Urſachen, alſo Reize, ſind es, welche alle Veränderungen der Organismen als ſolcher beſtimmen. Alle Veränderungen und Entwickelungen der Pflanzen, und alle bloß organiſche und vegetative Veränderungen oder Funktionen thieriſcher Leiber gehn auf Reize vor ſich. In dieſer Art wirkt auf ſie das Licht, die Wärme, die Luft, die Nahrung, jedes Pharmakon, jede Berührung, die Befruchtung u. ſ. w. — Während dabei das Leben der Thiere noch eine ganz andere Sphäre hat, von der ich gleich reden werde, ſo geht hingegen das ganze Leben der Pflanzen ausſchließlich nach Reizen vor ſich. Alle ihre Aſſimilation, Wachsthum, Hinſtreben mit der Krone nach dem Lichte, mit den Wurzeln nach beſſerm Boden, ihre Befruchtung, Keimung u. ſ. w. iſt Veränderung auf Reize. Bei einzelnen, wenigen Gattungen kommt hiezu noch eine eigenthümliche ſchnelle Bewegung, die ebenfalls nur auf Reize erfolgt, wegen welcher ſie jedoch ſenſitive Pflanzen genannt werden. Bekanntlich ſind dies hauptſächlich **Mimosa pudica**, **Hedysarum gyrans** und **Dionæa muscipula**. Das Beſtimmtwerden ausſchließlich und ohne Ausnahme durch Reize iſt der Charakter der Pflanze. Mithin iſt Pflanze jeder Körper, deſſen eigenthümliche, ſeiner Natur angemeſſene Bewegungen und Veränderungen allemal und ausſchließlich auf Reize erfolgen.

Digitized by Google

Die dritte Art der bewegenden Urſachen iſt die, welche den Charakter der Thiere bezeichnet: es iſt die Motivation, d. h. die durch das Erkennen hindurchgehende Kauſalität. Sie tritt in der Stufenfolge der Naturweſen auf dem Punkt ein, wo das komplicirtere und daher mannigfaltige Bedürfniſſe habende Weſen, dieſe nicht mehr bloß auf Anlaß des Reizes befriedigen konnte, als welcher abgewartet werden muß; ſondern es im Stande ſeyn mußte, die Mittel der Befriedigung zu wählen, zu ergreifen, ja aufzuſuchen. Deshalb tritt bei Weſen dieſer Art an die Stelle der bloßen Empfänglichkeit für Reize und der Bewegung auf ſolche, die Empfänglichkeit für Motive, d. h. ein Vorſtellungsvermögen, ein Intellekt, in unzähligen Abſtufungen der Vollkommenheit, materiell ſich darſtellend als Nervenſyſtem und Gehirn, und eben damit das Bewußtſeyn. Daß dem thieriſchen Leben ein Pflanzenleben zur Baſis dient, welches als ſolches eben nur auf Reize vor ſich geht, iſt bekannt. Aber alle die Bewegungen, welche das Thier als Thier vollzieht und welche eben deshalb von dem abhängen, was die Phyſiologie animaliſche Funktionen nennt, geſchehen in Folge eines erkannten Objekts, alſo auf Motive. Demnach iſt ein Thier jeder Körper, deſſen eigenthümliche, ſeiner Natur angemeſſene, äußere Bewegungen und Veränderungen allemal auf Motive, d. h. auf gewiſſe, ſeinem hiebei ſchon vorausgeſetzten Bewußtſeyn gegenwärtige Vorſtellungen erfolgen. So unendliche Abſtufungen in der Reihe der Thiere die Fähigkeit zu Vorſtellungen, und eben damit das Bewußtſeyn, auch haben mag; ſo iſt doch in jedem ſo viel davon vorhanden, daß das Motiv ſich ihm darſtellt und ſeine Bewegung veranlaßt: wobei dem nunmehr vorhandenen Selbſtbewußtſeyn die innere bewegende Kraft, deren einzelne Aeußerung durch das Motiv hervorgerufen wird, als dasjenige ſich kund giebt, was wir mit dem Worte Wille bezeichnen.

Ob nun aber ein gegebener Körper ſich auf Reize oder auf Motive bewege, kann auch für die Beobachtung von auſſen, welche hier unſer Standpunkt iſt, nie zweifelhaft blei-

ben: ſo augenſcheinlich verſchieden iſt die Wirkungsart eines Reizes von der eines Motivs. Denn der Reiz wirkt ſtets durch unmittelbare Berührung oder ſogar Intusſusception, und wo auch dieſe nicht ſichtbar iſt, wie wo der Reiz die Luft, das Licht, die Wärme iſt; ſo verräth ſie ſich doch dadurch, daß die Wirkung ein unverkennbares Verhältniß zur Dauer und Intenſität des Reizes hat, wenn gleich dieſes Verhältniß nicht bei allen Graden des Reizes daſſelbe bleibt. Wo hingegen ein Motiv die Bewegung verurſacht, fallen alle ſolche Unterſchiede ganz weg. Denn hier iſt das eigentliche und nächſte Medium der Einwirkung nicht die Atmoſphäre, ſondern ganz allein die Erkenntniß. Das als Motiv wirkende Objekt braucht durchaus nichts weiter als wahrgenommen, erkannt zu ſeyn; wobei es ganz einerlei iſt, wie lange, ob nahe oder ferne, wie deutlich es in die Apperception gekommen. Alle dieſe Unterſchiede verändern hier den Grad der Wirkung ganz und gar nicht: ſobald es nur wahrgenommen worden, wirkt es auf ganz gleiche Weiſe; vorausgeſetzt, daß es überhaupt ein Beſtimmungsgrund des hier zu erregenden Willens ſei. Denn auch die phyſikaliſchen und chemiſchen Urſachen, desgleichen die Reize, wirken ebenfalls nur, ſofern der zu affizirende Körper für ſie empfänglich iſt. Ich ſagte eben „des hier zu erregenden Willens": denn, wie ſchon erwähnt, als das, was das Wort Wille bezeichnet, giebt ſich hier dem Weſen ſelbſt, innerlich und unmittelbar dasjenige kund, was eigentlich dem Motiv die Kraft zu wirken ertheilt. Bei ausſchließlich auf Reize ſich bewegenden Körpern (Pflanzen) nennen wir jene beharrende, innere Bedingung Lebenskraft; — bei den bloß auf Urſachen im engſten Sinne ſich bewegenden Körpern nennen wir ſie Naturkraft oder Qualität: immer wird ſie von den Erklärungen als das Unerklärliche vorausgeſetzt; weil hier im Innern der Weſen kein Selbſtbewußtſeyn iſt, dem ſie unmittelbar zugänglich wäre. Ob nun aber dieſe in ſolchen erkenntnißloſen, ja lebloſen Weſen liegende innere Bedingung ihrer Reaktion auf äuſſere Urſachen, wenn man, von der Er-

ſcheinung überhaupt abgehend, nach demjenigen forſchen wollte, was Kant das Ding an ſich nennt, etwan ihrem Weſen nach identiſch wäre mit dem, was wir in uns den Willen nennen, wie ein Philoſoph neuerer Zeit uns wirklich hat andemonſtriren wollen, — dies laſſe ich dahin geſtellt, ohne jedoch dem gerade widerſprechen zu wollen.

Hingegen darf ich nicht den Unterſchied unerörtert laſſen, welchen, bei der Motivation, das Auszeichnende des menſchlichen Bewußtſeyns vor jedem thieriſchen herbeiführt. Dieſes, welches eigentlich das Wort Vernunft bezeichnet, beſteht darin, daß der Menſch nicht, wie das Thier, bloß der anſchauenden Auffaſſung der Auſſenwelt fähig iſt, ſondern aus dieſer Allgemein-Begriffe (notiones universales) zu abſtrahiren vermag, welche er, um ſie in ſeinem ſinnlichen Bewußtſeyn fixiren und feſthalten zu können, mit Worten bezeichnet und nun damit zahlloſe Kombinationen vornimmt, die zwar immer, wie auch die Begriffe, aus denen ſie beſtehn, auf die anſchaulich erkannte Welt ſich beziehen, jedoch eigentlich das ausmachen, was man denken nennt und wodurch die großen Vorzüge des Menſchengeſchlechts vor allen übrigen möglich werden, nämlich Sprache, Beſonnenheit, Rückblick auf das Vergangene, Sorge für das Künftige, Abſicht, Vorſatz, planmäßiges, gemeinſames Handeln Vieler, Staat, Wiſſenſchaften, Künſte u. ſ. f. Alles dieſes beruht auf der einzigen Fähigkeit, nichtanſchauliche, abſtrakte, allgemeine Vorſtellungen zu haben, die man Begriffe nennt, weil jeder derſelben vieles Einzelne unter ſich begreift. Dieſer Fähigkeit entbehren die Thiere, ſelbſt die allerklügſten: ſie haben daher keine andere als anſchauliche Vorſtellungen und erkennen deßhalb nur das gerade Gegenwärtige, leben allein in der Gegenwart. Die Motive, durch die ihr Wille bewegt wird, müſſen daher allemal anſchaulich und gegenwärtig ſeyn. Hievon aber iſt die Folge, daß ihnen äußerſt wenig Wahl geſtattet iſt, nämlich bloß zwiſchen dem ihrem beſchränkten Geſichtskreiſe und Auffaſſungsvermögen anſchaulich Vorliegenden und alſo in Zeit und Raum Gegenwärtigen, wovon

Digitized by Google

nun das als Motiv ſtärkere ihren Willen ſofort beſtimmt; wodurch die Kauſalität des Motivs hier ſehr augenfällig wird. Eine ſcheinbare Ausnahme macht die Dreſſur, welche die durch das Medium der Gewohnheit wirkende Furcht iſt; eine gewiſſermaaßen wirkliche der Inſtinkt, ſofern vermöge deſſelben, das Thier im Ganzen ſeiner Handlungsweiſe nicht eigentlich durch Motive, ſondern durch innern Zug und Trieb in Bewegung geſetzt wird, welcher jedoch ſeine nähere Beſtimmung im Detail der einzelnen Handlungen und für jeden Augenblick, doch wieder durch Motive erhält, alſo in die Regel zurückkehrt: die nähere Erörterung des Inſtinkts würde mich aber zu weit von meinem Thema abführen. — Der Menſch hingegen hat, vermöge ſeiner Fähigkeit nichtanſchaulicher Vorſtellungen, vermittelſt deren er denkt und reflektirt, einen unendlich weiteren Geſichtskreis, der das Abweſende, das Vergangene, das Zukünftige begreift: dadurch hat er eine ſehr viel größere Sphäre der Einwirkung von Motiven und folglich auch der Wahl, als das auf die enge Gegenwart beſchränkte Thier. Nicht das ſeiner ſinnlichen Anſchauung Vorliegende, in Raum und Zeit Gegenwärtige iſt, in der Regel, was ſein Thun beſtimmt: vielmehr ſind es bloße Gedanken, die er in ſeinem Kopfe überall mit ſich herumträgt und die ihn vom Eindruck der Gegenwart unabhängig machen. Wenn ſie aber dies zu thun verfehlen, nennt man ſein Handeln unvernünftig: daſſelbe wird hingegen als vernünftig gelobt, wenn es ausſchließlich nach wohl überlegten Gedanken und daher völlig unabhängig vom Eindruck der anſchaulichen Gegenwart vollzogen wird. Eben dieſes, daß der Menſch durch eine eigene Klaſſe von Vorſtellungen (abſtrakte Begriffe, Gedanken), welche das Thier nicht hat, aktuirt wird, iſt ſelbſt äußerlich ſichtbar, indem es allem ſeinen Thun, ſogar dem unbedeutendeſten, ja allen ſeinen Bewegungen und Schritten, den Charakter des Vorſätzlichen und Abſichtlichen aufdrückt, wodurch ſein Treiben von dem der Thiere ſo augenfällig verſchieden iſt, daß man geradezu ſieht, wie gleichſam feine, unſichtbare Fäden (die aus

Digitized by Google

bloßen Gedanken beſtehenden Motive) ſeine Bewegungen lenken, während die der Thiere von den groben, ſichtbaren Stricken des anſchaulich Gegenwärtigen gezogen werden. Weiter aber geht der Unterſchied nicht. Motiv wird der Gedanke, wie die Anſchauung Motiv wird, ſobald ſie auf den vorliegenden Willen zu wirken vermag. Alle Motive aber ſind Urſachen, und alle Kauſalität führt Nothwendigkeit mit ſich. Der Menſch kann nun, mittelſt ſeines Denkvermögens, die Motive, deren Einfluß auf ſeinen Willen er ſpürt, in beliebiger Ordnung, abwechſelnd und wiederholt ſich vergegenwärtigen, um ſie ſeinem Willen vorzuhalten, welches überlegen heißt: er iſt deliberationsfähig und hat, vermöge dieſer Fähigkeit, eine weit größere Wahl, als dem Thiere möglich iſt. Hiedurch iſt er allerdings relativ frei, nämlich frei vom unmittelbaren Zwange der anſchaulich gegenwärtigen, auf ſeinen Willen als Motive wirkenden Objekte, welchem das Thier ſchlechthin unterworfen iſt: er hingegen beſtimmt ſich unabhängig von den gegenwärtigen Objekten, nach Gedanken, welche ſeine Motive ſind. Dieſe relative Freiheit iſt es wohl auch im Grunde, was gebildete, aber nicht tief denkende Leute unter der Willensfreiheit, die der Menſch offenbar vor dem Thiere voraus habe, verſtehn. Dieſelbe iſt jedoch eine bloß relative, nämlich in Beziehung auf das anſchaulich Gegenwärtige, und eine bloß komparative, nämlich im Vergleich mit dem Thiere. Durch ſie iſt ganz allein die Art der Motivation geändert, hingegen die Nothwendigkeit der Wirkung der Motive im Mindeſten nicht aufgehoben oder auch nur verringert. Das abſtrakte, bloß gedachte Motiv iſt eine äußere, den Willen beſtimmende Urſach, ſo gut wie das anſchauliche, in einem realen, gegenwärtigen Objekt beſtehende: folglich iſt es eine Urſache wie jede andere, ja iſt auch, wie die andern, ſtets ein Reales, Materielles, ſofern es allemal zuletzt doch auf einem irgend wann und irgend wo erhaltenen Eindruck von auſſen beruht. Es hat bloß die Länge des Leitungsdrathes voraus: wodurch ich bezeichnen will, daß es nicht, wie die bloß an-

Digitized by Google

ſchaulichen Motive an eine gewiſſe Nähe im Raum und in der Zeit gebunden iſt; ſondern durch die größte Entfernung, durch die längſte Zeit und durch eine Vermittelung von Begriffen und Gedanken in langer Verkettung hindurch wirken kann: welches eine Folge der Beſchaffenheit und eminenten Empfänglichkeit des Organs iſt, das zunächſt ſeine Einwirkung erfährt und aufnimmt, nämlich des menſchlichen Gehirns, oder der Vernunft. Dies hebt jedoch ſeine Urſächlichkeit und die mit ihr geſetzte Nothwendigkeit im Mindeſten nicht auf. Daher kann nur eine ſehr oberflächliche Anſicht jene relative und komparative Freiheit für eine abſolute, ein liberum arbitrium indifferentiæ, halten. Die durch ſie entſtehende Deliberationsfähigkeit giebt in der That nichts Anderes, als den ſehr oft peinlichen Konflikt der Motive, dem die Unentſchloſſenheit vorſitzt und deſſen Kampfplatz nun das ganze Gemüth und Bewußtſeyn des Menſchen iſt. Er läßt nämlich die Motive wiederholt ihre Kraft gegen einander an ſeinem Willen verſuchen, wodurch dieſer in dieſelbe Lage geräth, in der ein Körper iſt, auf welchen verſchiedene Kräfte in entgegengeſetzten Richtungen wirken, — bis zuletzt das entſchieden ſtärkſte Motiv die andern aus dem Felde ſchlägt und den Willen beſtimmt; welcher Ausgang Entſchluß heißt und als Reſultat des Kampfes mit völliger Nothwendigkeit eintritt.

Ueberblicken wir jetzt nochmals die ganze Reihe der Formen der Kauſalität, in der ſich Urſachen im engſten Sinne des Worts, ſodann Reize und endlich Motive, welche wieder in anſchauliche und abſtrakte zerfallen, deutlich von einander ſondern; ſo werden wir bemerken, daß, indem wir die Reihe der Weſen in dieſer Hinſicht von unten nach oben durchgehn, die Urſache und ihre Wirkung mehr und mehr aus einander treten, ſich deutlicher ſondern und heterogener werden, wobei die Urſache immer weniger materiell und palpabel wird, daher denn immer weniger in der Urſache und immer mehr in der Wirkung zu liegen ſcheint, durch welches Alles zuſammen-

Digitized by Google

genommen der Zuſammenhang zwiſchen Urſach und Wirkung an unmittelbarer Faßlichkeit und Verſtändlichkeit verliert. Nämlich alles eben Angeführte iſt am wenigſten der Fall bei der mechaniſchen Kauſalität, welche deshalb die faßlichſte von allen iſt: hieraus entſprang im vorigen Jahrhundert das falſche, in Frankreich ſich noch erhaltende Beſtreben, jede andre auf dieſe zurückzuführen und alle phyſikaliſchen und chemiſchen Vorgänge aus mechaniſchen Urſachen zu erklären, aus jenen aber wieder den Lebensproceß. Der ſtoßende Körper bewegt den ruhenden: hier ſehen wir gleichſam die Urſache in die Wirkung hinüberwandern: beide ſind ganz homogen, genau kommenſurabel und dabei palpabel. Und ſo iſt es eigentlich bei allen rein mechaniſchen Wirkungen. Aber man wird finden, daß dies Alles weniger und weniger der Fall iſt, hingegen das oben Geſagte eintritt, je höher wir hinaufſteigen, wenn wir auf jeder Stufe das Verhältniß zwiſchen Urſach und Wirkung betrachten, z. B. zwiſchen der Wärme als Urſach und ihren verſchiedenen Wirkungen, wie Ausdehnung, Glühen, Schmelzen, Verflüchtigung, Verbrennung, Thermo-Elektricität u. ſ. w. oder zwiſchen Verdunſtung als Urſach und Erkältung oder Kryſtalliſation als Wirkungen; oder zwiſchen Reibung des Glaſes als Urſach und freier Elektricität, mit ihren ſeltſamen Phänomenen, als Wirkung; oder zwiſchen langſamer Oxydation der Platten als Urſach und Galvanismus, mit allen ſeinen elektriſchen, chemiſchen, magnetiſchen Phänomenen als Wirkung. Alſo Urſach und Wirkung ſondern ſich mehr und mehr, werden heterogener, ihr Zuſammenhang unverſtändlicher, die Wirkung ſcheint mehr zu enthalten, als die Urſach ihr liefern konnte, da dieſe ſich immer weniger materiell und palpabel zeigt. Dies Alles tritt noch deutlicher ein, wenn wir zu den organiſchen Körpern übergehn, wo nun bloße Reize, theils äußere, wie die des Lichts, der Wärme, der Luft, des Erdbodens, der Nahrung, theils innere der Säfte und Theile auf einander, die Urſachen ſind, und als ihre Wirkung das Leben, in ſeiner unendlichen Komplikation und in zahlloſen Verſchiedenheiten der

Digitized by Google

Art, in den mannigfaltigen Geſtalten der Pflanzen- und Thier-Welt ſich darſtellt.

Hat nun aber bei dieſer mehr und mehr eintretenden Heterogeneität, Inkommenſurabilität und Unverſtändlichkeit des Verhältniſſes zwiſchen Urſach und Wirkung etwan auch die durch daſſelbe geſetzte Nothwendigkeit abgenommen? Keineswegs, nicht im Mindeſten. So nothwendig, wie die rollende Kugel die ruhende in Bewegung ſetzt, muß auch die Leidener Flaſche, bei Berührung mit der andern Hand, ſich entladen, — muß auch Arſenik jedes Lebende tödten, — muß auch das Samenkorn, welches, trocken aufbewahrt, Jahrhunderte lang keine Veränderung zeigte, ſobald es in den gehörigen Boden gebracht, dem Einfluß der Luft, des Lichtes, der Wärme, der Feuchtigkeit ausgeſetzt iſt, keimen, wachſen und ſich zum Baum entwickeln. Die Urſach iſt komplicirter, die Wirkung heterogener, aber die Nothwendigkeit, mit der ſie eintritt, nicht um ein Haarbreit geringer.

Bei dem Leben der Pflanze und dem vegetativen Leben des Thieres iſt der Reiz von der durch ihn hervorgerufenen organiſchen Funktion zwar in jeder Hinſicht höchſt verſchieden und beide ſind deutlich geſondert: jedoch ſind ſie noch nicht eigentlich getrennt; ſondern zwiſchen ihnen muß ein Kontakt, ſei er auch noch ſo fein und unſichtbar, vorhanden ſeyn. Die gänzliche Trennung tritt erſt ein beim animalen Leben, deſſen Aktionen durch Motive hervorgerufen werden, wodurch nun die Urſach, welche bisher mit der Wirkung noch immer materiell zuſammen hieng, ganz von ihr losgeriſſen daſteht, ganz andrer Natur, ein zunächſt Immaterielles, eine bloße Vorſtellung iſt. Im Motiv alſo, welches die Bewegung des Thieres hervorruft, hat jene Heterogeneität zwiſchen Urſach und Wirkung, die Sonderung beider von einander, die Inkommenſurabilität derſelben, die Immaterialität der Urſach und daher ihr ſcheinbares Zuwenigenthalten gegen die Wirkung, den höchſten Grad erreicht, und die Unbegreiflichkeit des Verhältniſſes zwiſchen beiden würde ſich zu einer abſoluten ſteigern, wenn wir, wie die übrigen

Digitized by Google

Kauſalverhältniſſe, auch dieſes bloß von außen kennten: ſo aber ergänzt hier eine Erkenntniß ganz andrer Art, eine innere, die äußere, und der Vorgang, welcher als Wirkung nach eingetretener Urſach hier Statt hat, iſt uns intim bekannt: wir bezeichnen ihn durch einen terminus ad hoc: Willen. Daß jedoch auch hier nicht, ſo wenig wie oben beim Reiz, das Kauſalverhältniß an Nothwendigkeit eingebüßt habe, ſprechen wir aus, ſobald wir es als Kauſalverhältniß erkennen und durch dieſe unſerm Verſtande weſentliche Form denken. Zudem finden wir die Motivation den zwei andern oben erörterten Geſtaltungen des Kauſalverhältniſſes völlig analog und nur als die höchſte Stufe, zu der dieſe ſich in ganz allmäligem Uebergange erheben. Auf den niedrigſten Stufen des thieriſchen Lebens iſt das Motiv noch dem Reize nahe verwandt: Zoophyten, Radiarien überhaupt, Akephalen unter den Mollusken, haben nur eine ſchwache Dämmerung von Bewußtſeyn, gerade ſo viel als nöthig iſt, ihre Nahrung oder Beute wahrzunehmen und ſie an ſich zu reißen, wenn ſie ſich darbietet, und allenfalls ihren Ort gegen einen günſtigeren zu vertauſchen: daher liegt, auf dieſen niedrigen Stufen, die Wirkung des Motivs uns noch ganz ſo deutlich, unmittelbar, entſchieden und unzweideutig vor, wie die des Reizes. Kleine Inſekten werden vom Schein des Lichtes bis in die Flamme gezogen: Fliegen ſetzen ſich der Eidechſe, die eben, vor ihren Augen, ihres Gleichen verſchlang, zutraulich auf den Kopf. Wer wird hier von Freiheit träumen? Bei den oberen, intelligenteren Thieren wird die Wirkung der Motive immer mittelbarer: nämlich das Motiv trennt ſich deutlicher von der Handlung, die es hervorruft; ſo daß man ſogar dieſe Verſchiedenheit der Entfernung zwiſchen Motiv und Handlung zum Maaßſtabe der Intelligenz der Thiere gebrauchen könnte. Beim Menſchen wird ſie unermeßlich. Hingegen auch bei den klügſten Thieren muß die Vorſtellung, die zum Motiv ihres Thuns wird, noch immer eine anſchauliche ſeyn: ſelbſt wo ſchon eine Wahl möglich wird, kann ſie nur zwiſchen dem anſchaulich

Digitized by Google

Gegenwärtigen Statt haben. Der Hund ſteht zaudernd zwiſchen dem Ruf ſeines Herrn und dem Anblick einer Hündin: das ſtärkere Motiv wird ſeine Bewegung beſtimmen: dann aber erfolgt ſie ſo nothwendig, wie eine mechaniſche Wirkung. Sehn wir doch auch bei dieſer einen aus dem Gleichgewicht gebrachten Körper eine Zeit lang abwechſelnd nach der einen und der andern Seite wanken, bis ſich entſcheidet, auf welcher ſein Schwerpunkt liegt, und er nach dieſer hinſtürzt. So lange nun die Motivation auf anſchauliche Vorſtellungen beſchränkt iſt, wird ihre Verwandtſchaft mit dem Reiz und der Urſach überhaupt, noch dadurch augenfällig, daß das Motiv, als wirkende Urſach, ein Reales, ein Gegenwärtiges ſeyn, ja durch Licht, Schall, Geruch, wenn auch ſehr mittelbar, doch noch phyſiſch auf die Sinne wirken muß. Zudem liegt hier dem Beobachter die Urſach ſo offen vor, wie die Wirkung: er ſieht das Motiv eintreten und das Thun des Thieres unausbleiblich erfolgen, ſo lange kein anderes eben ſo augenfälliges Motiv, oder Dreſſur entgegenwirkt. Den Zuſammenhang zwiſchen beiden zu bezweifeln iſt unmöglich. Daher wird es auch Niemanden einfallen, den Thieren ein liberum arbitrium indifferentiae, d. h. ein durch keine Urſache beſtimmtes Thun beizulegen.

Wo nun aber das Bewußtſeyn ein vernünftiges, alſo ein der nichtanſchauenden Erkenntniß, d. h. der Begriffe und Gedanken fähiges iſt, da werden die Motive von der Gegenwart und realen Umgebung ganz unabhängig und bleiben dadurch dem Zuſchauer verborgen. Denn ſie ſind jetzt bloße Gedanken, die der Menſch in ſeinem Kopfe herumträgt, deren Entſtehung jedoch außerhalb deſſelben, oft ſogar weit entfernt liegt, nämlich bald in der eigenen Erfahrung vergangener Jahre, bald in fremder Ueberlieferung durch Worte und Schrift, ſelbſt aus den fernſten Zeiten, jedoch ſo, daß ihr Urſprung immer real und objektiv iſt, wiewohl, durch die oft ſchwierige Kombination komplicirter äußerer Umſtände, viele Irrthümer und mittelſt der Ueberlieferung viele Täuſchungen, folglich auch viele Thorheiten unter den Motiven ſind. Hiezu kommt noch, daß

Digitized by Google

der Menſch die Motive ſeines Thuns oft vor allen Andern verbirgt, bisweilen ſogar vor ſich ſelbſt, nämlich da, wo er ſich ſcheut zu erkennen, was eigentlich es iſt, das ihn bewegt, Dieſes oder Jenes zu thun. Inzwiſchen ſieht man ſein Thun erfolgen und ſucht durch Konjekturen die Motive zu ergründen, welche man dabei ſo feſt und zuverſichtlich vorausſetzt, wie die Urſache jeder Bewegung lebloſer Körper, die man hätte erfolgen ſehn; in der Ueberzeugung, daß das Eine wie das Andere ohne Urſach unmöglich iſt. Dem entſprechend bringt man auch umgekehrt, bei ſeinen eignen Plänen und Unternehmungen, die Wirkung der Motive auf die Menſchen mit einer Sicherheit in Anſchlag, welche der, womit man die mechaniſchen Wirkungen mechaniſcher Vorrichtungen berechnet, völlig gleich kommen würde, wenn man die individuellen Charaktere der hier zu behandelnden Menſchen, genau genug kennte. Dieſe Vorausſetzung befolgt Jeder, ſo lange er nach außen blickt, es mit Andern zu thun hat und praktiſche Zwecke verfolgt: denn zu dieſen iſt der menſchliche Verſtand beſtimmt. Aber verſucht er, die Sache theoretiſch und philoſophiſch zu beurtheilen, als wozu die menſchliche Intelligenz eigentlich nicht beſtimmt iſt, und macht nun ſich ſelbſt zum Gegenſtande der Beurtheilung; ſo läßt er ſich durch die eben geſchilderte immaterielle Beſchaffenheit abſtrakter, aus bloßen Gedanken beſtehender Motive, weil ſie an keine Gegenwart und Umgebung gebunden ſind und ihre Hinderniſſe ſelbſt wieder nur in bloßen Gedanken, als Gegenmotiven, finden, ſo weit irre leiten, daß er ihr Daſeyn, oder doch die Nothwendigkeit ihres Wirkens bezweifelt und meint, was gethan wird, könne eben ſo gut auch unterbleiben, der Wille entſcheide ſich von ſelbſt, ohne Urſach, und jeder ſeiner Akte wäre ein erſter Anfang einer unabſehbaren Reihe dadurch herbeigeführter Veränderungen. Dieſen Irthum unterſtützt nun ganz beſonders die falſche Auslegung jener im erſten Abſchnitt hinlänglich geprüften Ausſage des Selbſtbewußtſeyns „ich kann thun was ich will“; zumal wenn dieſe, wie zu jeder Zeit, auch bei Einwirkung mehrerer vors Erſte bloß ſolli-

citirender und einander ausſchließender Motive anklingt. Dieſes zuſammengenommen alſo iſt die Quelle der natürlichen Täuſchung, aus welcher der Irrthum erwächſt, in unſerm Selbſtbewußtſeyn liege die Gewißheit von einer Freiheit unſers Willens, in dem Sinne, daß er, allen Geſetzen des reinen Verſtandes und der Natur zuwider, ein ohne zureichende Gründe ſich Entſcheidendes ſei, deſſen Entſchlüſſe, unter gegebenen Umſtänden, bei einem und demſelben Menſchen, ſo oder auch entgegengeſetzt ausfallen könnten.

Um die Entſtehung dieſes für unſer Thema ſo wichtigen Irrthums ſpeciell und aufs deutlichſte zu erläutern und dadurch die im vorigen Abſchnitt angeſtellte Unterſuchung des Selbſtbewußtſeyns zu ergänzen, wollen wir uns einen Menſchen denken, der, etwan auf der Gaſſe ſtehend, zu ſich ſagte: „Es iſt 6 Uhr Abends, die Tagesarbeit iſt beendigt. Ich kann jetzt einen Spatziergang machen; oder ich kann in den Klub gehn; ich kann auch auf den Thurm ſteigen, die Sonne untergehn zu ſehn; ich kann auch ins Theater gehn; ich kann auch dieſen, oder aber jenen Freund beſuchen; ja, ich kann auch zum Thor hinauslaufen, in die weite Welt, und nie wieder kommen. Das Alles ſteht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; thue jedoch davon jetzt nichts, ſondern gehe eben ſo freiwillig nach Hauſe, zu meiner Frau." Das iſt gerade ſo, als wenn das Waſſer ſpräche: „ich kann hohe Wellen ſchlagen, (ja! nämlich im Meer und Sturm) ich kann reißend hinabeilen, (ja! nämlich im Bette des Stroms), ich kann ſchäumend und ſprudelnd hinunterſtürzen, (ja! nämlich im Waſſerfall), ich kann frei als Strahl in die Luft ſteigen, (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verſchwinden, (ja! bei 80° Wärme); thue jedoch von dem Allen jetzt nichts, ſondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im ſpiegelnden Teiche." Wie das Waſſer jenes Alles nur dann kann, wann die beſtimmenden Urſachen zum Einen oder zum Andern eintreten; eben ſo kann jener Menſch was er zu können wähnt, nicht anders als unter derſelben Bedingung. Bis die Urſachen eintreten, iſt es ihm unmöglich: dann aber muß er es, ſo gut wie das Waſſer,

Digitized by Google

ſobald es in die entſprechenden Umſtände verſetzt iſt. Sein Irrthum und überhaupt die Täuſchung, die aus dem falſch ausgelegten Selbſtbewußtſeyn hier entſteht, daß er jenes Alles jetzt gleich könne, beruht, genau betrachtet, darauf, daß ſeiner Phantaſie nur e i n Bild zur Zeit gegenwärtig ſeyn kann und für den Augenblick Alles Andere ausſchließt. Stellt er nun das Motiv zu einer jener als möglich proponirten Handlungen ſich vor; ſo fühlt er ſogleich deſſen Wirkung auf ſeinen Willen, der dadurch ſollicitirt wird: dies heißt, in der Kunſtſprache, eine Velleitas. Nun meint er aber, er könne dieſe auch zu einer Voluntas erheben, d. h. die proponirte Handlung ausführen: allein dies iſt Täuſchung. Denn alsbald würde die Beſonnenheit eintreten und die nach andern Seiten ziehenden, oder die entgegenſtehenden Motive ihm in Erinnerung bringen: worauf er ſehn würde, daß es nicht zur That kommt. Bei einem ſolchen ſucceſſiven Vorſtellen verſchiedener einander ausſchließender Motive, unter ſteter Begleitung des innern „ich kann thun was ich will", dreht ſich gleichſam der Wille, wie eine Wetterfahne auf wohlgeſchmierter Angel und bei unſtätem Winde, ſofort nach jedem Motiv hin, welches die Einbildungskraft ihm vorhält, ſucceſſiv nach allen als möglich vorliegenden Motiven, und bei jedem denkt der Menſch, er könne es w o l l e n und alſo die Fahne auf dieſem Punkte fixiren; welches bloße Täuſchung iſt. Denn ſein „ich kann dies wollen" iſt in Wahrheit hypothetiſch und führt den Beiſatz mit ſich „wenn ich nicht lieber jenes Andere wollte:" der hebt aber jenes Wollenkönnen auf. — Kehren wir zu jenem aufgeſtellten, um 6 Uhr deliberirenden Menſchen zurück und denken uns, er bemerke jetzt, daß ich hinter ihm ſtehe, über ihn philoſophire und ſeine Freiheit zu allen jenen ihm möglichen Handlungen abſtreite; ſo könnte es leicht geſchehn, daß er, um mich zu widerlegen, eine davon ausführte: dann wäre aber gerade mein Leugnen und deſſen Wirkung auf ſeinen Widerſpruchsgeiſt das ihn dazu nöthigende Motiv geweſen. Jedoch würde daſſelbe ihn nur zu einer oder der andern von den l e i ch t e r e n unter den oben angeführten

Digitized by Google

Handlungen bewegen können, z. B. ins Theater zu gehn; aber keineswegs zur zuletzt genannten, nämlich in die weite Welt zu laufen: dazu wäre dies Motiv viel zu ſchwach. — Eben ſo irrig meint Mancher, indem er ein geladenes Piſtol in der Hand hält, er könne ſich damit erſchießen. Dazu iſt das Wenigſte jenes mechaniſche Ausführungsmittel, die Hauptſache aber ein überaus ſtarkes und daher ſeltenes Motiv, welches die ungeheuere Kraft hat, die nöthig iſt, um die Luſt zum Leben, oder richtiger die Furcht vor dem Tode, zu überwiegen: erſt nachdem ein ſolches eingetreten, kann er ſich wirklich erſchießen, und muß es; es ſei denn daß ein noch ſtärkeres Gegenmotiv, wenn überhaupt ein ſolches möglich iſt, die That verhindere.

Es iſt durchaus weder Metapher noch Hyperbel, ſondern ganz trockene und buchſtäbliche Wahrheit, daß, ſo wenig eine Kugel auf dem Billiard in Bewegung gerathen kann, ehe ſie einen Stoß erhält, eben ſo wenig ein Menſch von ſeinem Stuhle aufſtehen kann, ehe ein Motiv ihn weg zieht oder treibt: dann aber iſt ſein Aufſtehn ſo nothwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoß. Wer etwan dergleichen behauptend, in einer Geſellſchaft hartnäckigen Widerſpruch erführe, würde am kürzeſten aus der Sache kommen, wenn er, durch einen Dritten, plötzlich mit lauter und ernſter Stimme rufen ließe: „das Gebälk ſtürzt ein!" wodurch die Widerſprecher zu der Einſicht gelangen würden, daß ein Motiv eben ſo mächtig iſt, die Leute zum Hauſe hinaus zu werfen, wie die handfeſteſte mechaniſche Urſache.

Denn der Menſch iſt, wie alle Gegenſtände der Erfahrung, eine Erſcheinung in Zeit und Raum, und da das Geſetz der Kauſalität für dieſe alle a priori und folglich ausnahmslos gilt, muß auch er ihm unterworfen ſeyn. So ſagt es der reine Verſtand a priori, ſo beſtätigt es die durch die ganze Natur geführte Analogie, und ſo bezeugt es die Erfahrung jeden Augenblick, wenn man ſich nicht täuſchen läßt durch den Schein, der dadurch herbeigeführt wird, daß, indem die Naturweſen, ſich höher und höher ſteigernd, komplicirter werden, und ihre

Digitized by Google

Empfänglichkeit, von der bloß mechaniſchen, zur chemiſchen, elektriſchen, reizbaren, ſenſibeln, intellektuellen und endlich rationellen ſich erhebt und verfeinert, auch die Natur der einwirkenden Urſachen hiemit gleichen Schritt halten und auf jeder Stufe den Weſen, auf welche gewirkt werden ſoll, entſprechend ausfallen muß: daher dann auch die Urſachen immer weniger palpabel und materiell ſich darſtellen; ſo daß ſie zuletzt nicht mehr dem Auge ſichtbar, wohl aber dem Verſtande erreichbar ſind, der ſie, im einzelnen Fall, mit unerſchütterlicher Zuverſicht vorausſetzt und bei gehörigem Forſchen auch entdeckt. Denn hier ſind die wirkenden Urſachen geſteigert zu bloßen Gedanken, die mit andern Gedanken kämpfen, bis der mächtigſte von ihnen den Ausſchlag giebt und den Menſchen in Bewegung ſetzt: welches Alles in eben ſolcher Strenge des Kauſalzuſammenhanges vor ſich geht, wie wenn rein mechaniſche Urſachen, in komplicirter Verbindung einander entgegen wirken und der berechnete Erfolg unfehlbar eintritt. Den Augenſchein der Urſachloſigkeit, wegen Unſichtbarkeit der Urſache, haben die im Glaſe nach allen Richtungen umherhüpfenden, elektriſirten Korkkügelchen eben ſo ſehr wie die Bewegungen des Menſchen: das Urtheil aber kommt nicht dem Auge zu, ſondern dem Verſtande.

Und wenn man nun den Verſuch wagt, ein **liberum arbitrium indifferentiae** ſich vorſtellig zu machen; ſo wird man bald inne werden, daß dabei recht eigentlich der Verſtand ſtille ſteht: er hat keine Form ſo etwas zu denken; vielmehr iſt der Satz vom Grunde, das Princip durchgängiger Beſtimmung und Abhängigkeit der Erſcheinungen von einander, die allgemeinſte Form unſers Erkenntnißvermögens, die, nach Verſchiedenheit der Objekte deſſelben, auch ſelbſt verſchiedene Geſtalten annimmt. Hier aber ſollen wir etwas denken, das beſtimmt, ohne beſtimmt zu werden, das von nichts abhängt, aber von ihm das Andere, das ohne Nöthigung, folglich ohne Grund, jetzt **A** wirkt, während es eben ſo wohl **B**, oder **C**, oder **D** wirken könnte, und zwar ganz und gar könnte, unter denſelben

Digitized by Google

Umſtänden könnte, d. h. ohne daß jetzt in A etwas läge, was ihm einen Vorzug (denn der wäre Motivation, alſo Kauſalität) vor B, C, D ertheilte. Wir werden hier auf den gleich Anfangs aufgeſtellten Begriff des abſolut Zufälligen zurückgeführt. Ich wiederhole es: dabei ſteht ganz eigentlich der Verſtand ſtille, wenn man nur vermag ihn daran zu bringen.

Jetzt aber wollen wir uns auch daran erinnern, was überhaupt eine Urſach iſt: die vorhergehende Veränderung, welche die nachfolgende nothwendig macht. Keineswegs bringt irgend eine Urſach in der Welt ihre Wirkung ganz und gar hervor, oder macht ſie aus nichts. Vielmehr iſt allemal etwas da, worauf ſie wirkt, und ſie veranlaßt bloß zu dieſer Zeit, an dieſem Ort und an dieſem beſtimmten Weſen eine Veränderung, welche ſtets der Natur des Weſens gemäß iſt, zu der alſo die Kraft bereits in dieſem Weſen liegen mußte. Mithin entſpringt jede Wirkung aus zwei Faktoren, einem innern und einem äußern: nämlich aus der urſprünglichen Kraft deſſen, worauf gewirkt wird, und der beſtimmenden Urſache, welche jene nöthigt ſich jetzt hier zu äußern. Urſprüngliche Kraft ſetzt jede Kauſalität und jede Erklärung aus ihr voraus: daher eben letztere nie Alles erklärt, ſondern ſtets ein Unerklärliches übrig läßt. Dies ſehn wir in der geſammten Phyſik und Chemie: überall werden bei ihren Erklärungen die Naturkräfte vorausgeſetzt, die ſich in den Phänomenen äußern, und in der Zurückführung auf welche die ganze Erklärung beſteht. Eine Naturkraft ſelbſt iſt keiner Erklärung unterworfen, ſondern iſt das Princip aller Erklärung. Eben ſo iſt ſie ſelbſt auch keiner Kauſalität unterworfen; ſondern ſie iſt gerade das, was jeder Urſach die Kauſalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, verleiht. Sie ſelbſt iſt die gemeinſame Unterlage aller Wirkungen dieſer Art und in jeder derſelben gegenwärtig. So werden die Phänomene des Magnetismus auf Galvanismus und dieſer auf eine urſprüngliche Kraft, genannt Elektricität, zurückgeführt. Hiebei ſteht die Erklärung ſtille: ſie giebt bloß die Bedingungen an, unter denen eine ſolche Kraft ſich äußert, d. h. die Urſachen,

Digitized by Google

welche ſie hervorrufen. Die Erklärungen der himmliſchen Mechanik ſetzen die Gravitation als Kraft voraus, vermöge welcher hier die einzelnen Urſachen, die den Gang der Weltkörper beſtimmen, wirken. Die Erklärungen der Chemie ſetzen die geheimen Kräfte voraus, welche ſich als Wahlverwandſchaften, nach gewiſſen ſtöchiometriſchen Verhältniſſen, äußern und auf denen alle die Wirkungen zuletzt beruhen, welche durch Urſachen, die man angiebt, hervorgerufen, pünktlich eintreten. Eben ſo ſetzen alle Erklärungen der Phyſiologie die Lebenskraft voraus, als welche auf ſpecifiſche, innere und äußere Reize beſtimmt reagirt. Und ſo iſt es durchgängig überall. Selbſt die Urſachen, mit denen die ſo faßliche Mechanik ſich beſchäftigt, wie Stoß und Druck, haben die Undurchdringlichkeit, Kohäſion, Starrheit, Härte, Trägheit, Schwere, Elaſticität zur Vorausſetzung, welche nicht weniger als die eben erwähnten unergründliche Naturkräfte ſind. Alſo überall beſtimmen die Urſachen nichts weiter, als das Wann und Wo der Aeußerungen urſprünglicher, unerklärlicher Kräfte, unter deren Vorausſetzung allein ſie Urſachen ſind, d. h. gewiße Wirkungen nothwendig herbeiführen.

Wie nun dies bei den Urſachen im engſten Sinne und bei den Reizen der Fall iſt, ſo nicht minder bei den Motiven; da ja die Motivation nicht im Weſentlichen von der Kauſalität verſchieden, ſondern nur eine Art derſelben, nämlich die durch das Medium der Erkenntniß hindurchgehende Kauſalität iſt. Auch hier alſo ruft die Urſache nur die Aeußerung einer nicht weiter auf Urſachen zurückzuführenden, alſo nicht weiter zu erklärenden Kraft hervor, welche Kraft, die hier Wille heißt, uns aber nicht bloß von außen, wie die andern Naturkräfte, ſondern, vermöge des Selbſtbewußtſeyns, auch von innen und unmittelbar bekannt iſt. Nur unter der Vorausſetzung, daß ein ſolcher Wille vorhanden und, im einzelnen Fall, daß er von beſtimmter Beſchaffenheit ſei, wirken die auf ihn gerichteten Urſachen, hier Motive genannt. Dieſe ſpeciell und individuell beſtimmte Beſchaffenheit des Willens, in jedem Menſchen, iſt was man deſſen Charakter nennt und zwar, weil er nicht

a priori ſondern nur durch Erfahrung bekannt wird, empiriſchen Charakter. Er liegt allen Wirkungen, welche die Motive hervorrufen, ſo zum Grunde, wie die allgemeinen Naturkräfte den durch Urſachen im engſten Sinn hervorgerufenen Wirkungen und die Lebenskraft den Wirkungen der Reize. Und, wie die Naturkräfte, ſo iſt auch er urſprünglich, unveränderlich, unerklärlich. Bei den Thieren iſt er in jeder Species, beim Menſchen in jedem Individuo ein anderer. Nur in den alleroberſten, klügſten Thieren zeigt ſich ſchon einiger Individualcharakter, wiewohl mit durchaus überwiegendem Charakter der Species.

Der Charakter des Menſchen iſt: 1) individuell: er iſt in Jedem ein anderer. Zwar liegt der Charakter der Species allen zum Grunde, daher die Haupteigenſchaften ſich in jedem wiederfinden. Allein hier iſt ein ſo bedeutendes Mehr und Minder des Grades, eine ſolche Verſchiedenheit der Kombination und Modifikation der Eigenſchaften durch einander, daß man annehmen kann, der moraliſche Unterſchied der Charaktere komme dem der intellektuellen Fähigkeiten gleich, was viel ſagen will, und beide ſeien ohne Vergleich größer als die körperliche Verſchiedenheit zwiſchen Rieſe und Zwerg, Apollo und Therſytes. Daher iſt die Wirkung desſelben Motivs auf verſchiedene Menſchen eine ganz verſchiedene; wie das Sonnenlicht Wachs weiß, aber Chlorſilber ſchwarz färbt, die Wärme Wachs erweicht, aber Thon verhärtet. Deshalb kann man aus Kenntniß des Motivs allein nicht die That vorherſagen, ſondern muß hiezu auch den Charakter genau kennen.

2) Der Charakter des Menſchen iſt empiriſch. Durch Erfahrung allein lernt man ihn kennen, nicht bloß an Andern, ſondern auch an ſich ſelbſt. Daher wird man oft, wie über Andere, ſo auch über ſich ſelbſt enttäuſcht, wenn man entdeckt, daß man dieſe oder jene Eigenſchaft, z. B. Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit, Muth, nicht in dem Grade beſitzt, als man gütigſt vorausſetzte. Daher auch bleibt, bei einer vorliegenden ſchweren Wahl, unſer eigener Entſchluß, gleich einem fremden, uns ſelber ſo lange ein Geheimniß, bis jene entſchieden iſt:

Digitized by Google

bald glauben wir, daß ſie auf dieſe, bald daß ſie auf jene Seite fallen werde, je nachdem dieſes oder jenes Motiv dem Willen von der Erkenntniß näher vorgehalten wird und ſeine Kraft an ihm verſucht, wobei denn jenes „ich kann thun was ich will“ den Schein der Willensfreiheit hervorbringt. Endlich macht das ſtärkere Motiv ſeine Gewalt über den Willen geltend, und die Wahl fällt oft anders aus, als wir Anfangs vermutheten. Daher endlich kann Keiner wiſſen, wie ein Anderer und auch nicht, wie er ſelbſt in irgend einer beſtimmten Lage handeln wird, ehe er darin geweſen: nur nach beſtandener Probe iſt er des Andern und erſt dann auch ſeiner ſelbſt gewiß. Dann aber iſt er es: erprobte Freunde, geprüfte Diener ſind ſicher. Wer ein Mal etwas gethan, wird es, vorkommenden Falls, wieder thun, im Guten wie im Böſen. Darum wird, wer großer, außerordentlicher Hülfe bedarf, ſich an den wenden, der Proben des Edelmuthes abgelegt hat: und wer einen Mörder dingen will, wird ſich unter den Leuten umſehn, die ſchon die Hände im Blut gehabt haben. — Die genaue Kenntniß ſeines eigenen empiriſchen Charakters giebt dem Menſchen das, was man erworbenen Charakter nennt: derjenige beſitzt ihn, der ſeine eigenen Eigenſchaften, gute wie ſchlechte, genau kennt und dadurch ſicher weiß, was er ſich zutrauen und zumuthen darf, was aber nicht. Er ſpielt ſeine eigene Rolle, die er zuvor, vermöge ſeines empiriſchen Charakters, nur naturaliſirte, jetzt kunſtmäßig und methodiſch, mit Feſtigkeit und Anſtand, ohne jemals, wie man ſagt, aus dem Charakter zu fallen, was ſtets beweiſt, daß Einer, im einzelnen Fall, ſich über ſich ſelbſt im Irrthum befand.

3) Der Charakter des Menſchen iſt konſtant: er bleibt derſelbe, das ganze Leben hindurch. Bloß in der Richtung und dem Stoff erfährt er die ſcheinbaren Modifikationen, welche Folge der Verſchiedenheit der Lebensalter und ihrer Bedürfniſſe ſind. Der Menſch ändert ſich nie: wie er in einem Fall gehandelt hat, ſo wird er, unter völlig gleichen Umſtänden (zu denen jedoch auch die richtige Kenntniß dieſer Um-

Digitized by Google

ſtände gehört) ſtets wieder handeln. Die Beſtätigung dieſer Wahrheit kann man aus der täglichen Erfahrung entnehmen: am frappanteſten aber erhält man ſie, wenn man einen Bekannten nach 20 bis 30 Jahren wiederfindet und ihn nun bald genau auf denſelben Streichen betrifft, wie ehemals. — Zwar wird Mancher dieſe Wahrheit mit Worten leugnen: er ſelbſt ſetzt ſie jedoch bei ſeinem Handeln voraus, indem er dem, den er ein Mal unredlich befunden, nie wieder traut, wohl aber ſich auf den verläßt, der ſich früher redlich bewieſen. Denn auf jener Wahrheit beruht die Möglichkeit aller Menſchenkenntniß und des feſten Vertrauens auf die Geprüften, Erprobten, Bewährten. Sogar wenn ein ſolches Zutrauen uns ein Mal getäuſcht hat, ſagen wir nie: „ſein Charakter hat ſich geändert,“ ſondern: „ich habe mich in ihm geirrt.“ — Auf ihr beruht es, daß, wenn wir den moraliſchen Werth einer Handlung beurtheilen wollen, wir vor Allem über ihr Motiv Gewißheit zu erlangen ſuchen, dann aber unſer Lob oder Tadel nicht das Motiv trifft, ſondern den Charakter, der ſich durch ein ſolches Motiv beſtimmen ließ, als den zweiten und allein dem Menſchen inhärirenden Faktor dieſer That. — Auf derſelben Wahrheit beruht es, daß die wahre Ehre, (nicht die ritterliche oder Narren-Ehre) ein Mal verloren, nie wieder herzuſtellen iſt, ſondern der Makel einer einzigen nichtswürdigen Handlung dem Menſchen auf immer anklebt, ihn, wie man ſagt, brandmarkt. — Auf ihr beruht es, daß, wenn bei wichtigen Staatshändeln, es ein Mal kommen kann, daß der Verrath gewollt, daher der Verräther geſucht, gebraucht und belohnt wird; dann, nach erreichtem Zweck, die Klugheit gebietet, ihn zu entfernen, weil die Umſtände veränderlich ſind und ſein Charakter unveränderlich. — Auf ihr beruht es, daß der größte Fehler eines dramatiſchen Dichters dieſer iſt, daß ſeine Charaktere nicht gehalten ſind, d. h. nicht, gleich den von groſſen Dichtern dargeſtellten, mit der Konſtanz und ſtrengen Konſequenz einer Naturkraft durchgeführt ſind. — Ja, auf derſelben Wahrheit beruht die Möglichkeit des Gewiſſens, ſofern dieſes

oft noch im ſpäten Alter die Unthaten der Jugend uns vorhält, wie z. B. dem J. J. Rouſſeau, nach 40 Jahren, daß er die Magd Marion eines Diebſtahls beſchuldigt hatte, den er ſelbſt begangen. Dies iſt nur unter der Vorausſetzung möglich, daß der Charakter unverändert derſelbe geblieben: denn, im Gegentheil, werden die lächerlichſten Irrthümer, die gröbſte Unwiſſenheit, die wunderlichſten Thorheiten unſrer Jugend uns im Alter nicht beſchämen: denn das hat ſich geändert, die waren Sache der Erkenntniß, wir ſind davon zurückgekommen, haben ſie längſt abgelegt, wie unſre Jugendkleider. — Auf derſelben Wahrheit beruht es, daß ein Menſch, ſelbſt bei der deutlichſten Erkenntniß, ja Verabſcheuung ſeiner moraliſchen Fehler und Gebrechen, ja beim aufrichtigſten Vorſatz der Beſſerung, doch eigentlich ſich nicht beſſert, ſondern trotz ernſten Vorſätzen und redlichem Verſprechen, ſich bei erneuerter Gelegenheit doch wieder auf den ſelben Pfaden wie zuvor, zu ſeiner eigenen Ueberraſchung, betreffen läßt. Bloß ſeine Erkenntniß läßt ſich berichtigen; daher er zu der Einſicht gelangen kann, daß dieſe oder jene Mittel, die er früher anwandte, nicht zu ſeinem Zwecke führen, oder mehr Nachtheil als Gewinn bringen: dann ändert er die Mittel, nicht die Zwecke. Hierauf beruht das Amerikaniſche Pönitenziarſyſtem: es unternimmt nicht, den Charakter, das Herz des Menſchen zu beſſern, wohl aber ihm den Kopf zurechtzuſetzen und ihm zu zeigen, daß er die Zwecke, denen er vermöge ſeines Charakters unwandelbar nachſtrebt, auf dem bisher gegangenen Wege der Unrechtlichkeit weit ſchwerer und mit viel größeren Mühſeligkeiten und Gefahren erreichen würde, als auf dem der Ehrlichkeit, Arbeit und Genügſamkeit. Ueberhaupt liegt allein in der Erkenntniß die Sphäre und der Bereich aller Beſſerung und Veredelung. Der Charakter iſt unveränderlich, die Motive wirken mit Nothwendigkeit: aber ſie haben durch die Erkenntniß hindurchzugehn, als welche das Medium der Motive iſt. Dieſe aber iſt der mannigfaltigſten Erweiterung, der immerwährenden Berichtigung in unzähligen Graden fähig: dahin arbeitet alle Erziehung. Die Ausbildung

Digitized by Google

der Vernunft, durch Kenntniſſe und Einſichten jeder Art, iſt dadurch moraliſch wichtig, daß ſie Motiven, für welche ohne ſie der Menſch verſchloſſen bliebe, den Zugang öffnet. So lange er dieſe nicht verſtehn konnte, waren ſie für ſeinen Willen nicht vorhanden. Daher kann, unter gleichen äußern Umſtänden, die Lage eines Menſchen das zweite Mal doch in der That eine ganz andere ſeyn als das erſte: wenn er nämlich erſt in der Zwiſchenzeit fähig geworden iſt, jene Umſtände richtig und vollſtändig zu begreifen, und jetzt Motive auf ihn wirken, für die er früher unzugänglich war. In dieſem Sinn ſagten die Scholaſtiker ſehr richtig: causa finalis (Zweck, Motiv) non agit secundum suum esse reale, sed secundum suum esse cognitum. Weiter aber, als auf die Berichtigung der Erkenntniß erſtreckt ſich keine moraliſche Einwirkung, und das Unternehmen, die Charakterfehler eines Menſchen durch Reden und Moraliſiren aufheben und ſo ſeinen Charakter ſelbſt, ſeine eigentliche Moralität, umſchaffen zu wollen, iſt ganz gleich dem Vorhaben, Blei durch äußere Einwirkung in Gold zu verwandeln, oder eine Eiche durch ſorgfältige Pflege dahin zu bringen, daß ſie Aprikoſen trägt.

4) Der individuelle Charakter iſt angeboren: er iſt kein Werk der Kunſt, oder der dem Zufall unterworfenen Umſtände; ſondern das Werk der Natur ſelbſt. Er offenbart ſich ſchon im Kinde, zeigt dort im Kleinen, was er künftig im Großen ſeyn wird. Daher legen, bei der allergleicheſten Erziehung und Umgebung, zwei Kinder den grundverſchiedenſten Charakter aufs deutlichſte an den Tag: es iſt derſelbe, den ſie als Greiſe tragen werden. Er iſt ſogar, in manchen Grundzügen, erblich, aber nur vom Vater, die Intelligenz hingegen von der Mutter: beides iſt jedoch bedeutenden Modifikationen unterworfen, und kann ich hier nicht weiter darauf eingehn.

Aus dieſer Darlegung des Weſens des individuellen Charakters folgt allerdings, daß Tugenden und Laſter angeboren ſind. Dieſe Wahrheit mag manchem Vorurtheil und mancher Rockenphiloſophie, mit ihren ſogenannten praktiſchen Intereſſen,

Digitized by Google

d. h. ihren kleinen, engen Begriffen und beſchränkten Kinderſchulenanſichten, ungelegen kommen: ſie war aber ſchon die Ueberzeugung des Vaters der Moral, des Sokrates, der, laut Angabe des Ariſtoteles (Eth. magna, I., 9) behauptete: ὀυκ ἐφ ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδάιυς εἶναι ἤ φαύλυς, κ. τ. λ. Was Ariſtoteles hier dagegen erinnert, iſt offenbar ſchlecht: auch theilt er ſelbſt jene Meinung des Sokrates und ſpricht ſie auf das deutlichſte aus, in der Eth. Nicom. VI., 13. „Πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἄλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς.“ Und wenn man die ſämmtlichen Tugenden und Laſter in dem Buche des Ariſtoteles de virtutibus et vitiis, wo ſie zu kurzer Ueberſicht zuſammengeſtellt ſind, überſchaut; ſo wird man finden, daß ſie ſämmtlich, an wirklichen Menſchen, ſich nur denken laſſen als angeborene Eigenſchaften und nur als ſolche ächt wären: hingegen aus der Reflexion hervorgegangen und willkürlich angenommen, würden ſie eigentlich auf eine Art Verſtellung hinauslaufen, unächt ſeyn, daher auch auf ihren Fortbeſtand und ihre Bewährung, im Drange der Umſtände, dann durchaus nicht zu rechnen ſeyn würde. Und auch wenn man die beim Ariſtoteles und allen Alten fehlende Chriſtliche Tugend der Liebe, caritas, hinzufügt; ſo verhält es ſich mit ihr nicht anders. Wie ſollte auch die unermüdliche Güte des einen Menſchen und die unverbeſſerliche tief wurzelnde Bosheit des andern, der Charakter der Antonine, des Hadrian, des Titus einerſeits, und der des Kaligula, Nero, Domitian andrerſeits, von auſſen angeflogen, das Werk zufälliger Umſtände, oder bloßer Erkenntniß und Belehrung ſeyn! hatte doch gerade Nero den Seneka zum Erzieher. — Vielmehr liegt im angeborenen Charakter, dieſem eigentlichen Kern des ganzen Menſchen, der Keim aller ſeiner Tugenden und Laſter. Dieſe dem unbefangenen Menſchen natürliche Ueberzeugung hat auch die Hand des Vellejus Paterkulus geführt, als er (II., 35) über den Kato folgendes niederſchrieb: homo virtuti consimillimus, et

per omnia genio diis quam hominibus propior: qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia *aliter facere non poterat.* *)

Woraus hingegen, unter der Annahme der Willensfreiheit, Tugend und Laſter, oder überhaupt die Thatſache, daß zwei gleich erzogene Menſchen, unter völlig gleichen Umſtänden und Anläſſen, ganz verſchieden, ja entgegengeſetzt handeln, eigentlich entſpringen ſoll, iſt ſchlechterdings nicht abzuſehn. Die thatſächliche urſprüngliche Grundverſchiedenheit der Charaktere iſt unvereinbar mit der Annahme einer ſolchen Willensfreiheit, die darin beſteht, daß jedem Menſchen entgegengeſetzte Handlungen gleich möglich ſeyn ſollen. Denn da muß ſein Charakter von Hauſe aus eine tabula rasa ſeyn, wie nach Locke der Intellekt, und darf keine angeborene Neigung nach einer oder der andern Seite haben, weil dieſe eben ſchon das vollkommene Gleichgewicht, welches man im libero arbitrio indifferentiæ denkt, aufheben würde. Im Subjektiven kann alſo, unter jener Annahme, der Grund der in Betrachtung genommenen Verſchiedenheit der Handlungsweiſe verſchiedener Menſchen nicht liegen; aber noch weniger im Objektiven: denn alsdann wären es ja die Objekte, welche das Handeln beſtimmten, und die verlangte Freiheit gienge ganz und gar verloren. Da bliebe allenfalls nur noch der Ausweg übrig, den Urſprung jener thatſächlichen großen Verſchiedenheit der Handlungsweiſen in die Mitte zwiſchen Subjekt und Objekt zu verlegen, nämlich ſie entſtehn zu laſſen aus der verſchiedenen

*) Dieſe Stelle wird allmälig zu einem regulären Armaturſtück im Zeughauſe der Determiniſten, welche Ehre der gute alte Hiſtoriker, vor 1800 Jahren, ſich gewiß nicht träumen ließ. Zuerſt hat ſie Hobbes gelobt, nach ihm Prieſtley. Dann hat ſie Hr. v. Schelling in ſeiner Abhandlung über die Freiheit S. 478. in einer zu ſeinen Zwecken etwas verfälſchten Ueberſetzung wiedergegeben, weshalb er auch den Vellejus Paterkulus nicht namentlich anführt, ſondern, ſo klug als vornehm, ſagt „ein Alter.“ Endlich habe auch ich nicht ermangeln wollen, ſie beizubringen, da ſie wirklich zur Sache iſt.

Digitized by Google

Art, wie das Objektive vom Subjektiven aufgefaßt, d. h. wie es von verſchiedenen Menſchen erkannt würde. Dann liefe aber Alles auf richtige oder falſche Erkenntniß der vorliegenden Umſtände zurück, wodurch der moraliſche Unterſchied der Handlungsweiſen zu einer bloßen Verſchiedenheit der Richtigkeit des Urtheils umgeſtaltet und die Moral in Logik verwandelt würde. Verſuchten nun die Anhänger der Willensfreiheit zuletzt noch ſich aus jenem ſchlimmen Dilemma dadurch zu retten, daß ſie ſagten: angeborene Verſchiedenheit der Charaktere gebe es zwar nicht, aber es entſtände eine dergleichen Verſchiedenheit aus äußeren Umſtänden, Eindrücken, Erfahrungen, Beiſpiel, Lehren u. ſ. w., und wenn auf dieſe Weiſe ein Mal der Charakter zu Stande gekommen wäre; ſo erklärte ſich aus ihm nachher die Verſchiedenheit des Handelns: ſo iſt darauf zu ſagen, erſtlich daß demnach der Charakter ſich ſehr ſpät einſtellen würde (während er thatſächlich ſchon in Kindern zu erkennen iſt) und die meiſten Menſchen ſterben würden, ehe ſie einen Charakter erlangt hätten; zweitens aber, daß alle jene äußern Umſtände, deren Werk der Charakter ſeyn ſollte, ganz außer unſerer Macht liegen und vom Zufall (oder wenn man will, von der Vorſehung) ſo oder anders herbeigeführt würden, wenn nun alſo aus dieſen der Charakter und aus dieſem wieder die Verſchiedenheit des Handelns entſpränge; ſo würde alle moraliſche Verantwortlichkeit für dieſe letztere ganz und gar wegfallen, da ſie offenbar zuletzt das Werk des Zufalls oder der Vorſehung wäre. So ſehn wir alſo, unter der Annahme der Willensfreiheit, den Urſprung der Verſchiedenheit der Handlungsweiſen und damit der Tugend oder des Laſters, nebſt der Verantwortlichkeit, ohne allen Anhalt ſchweben, und nirgends ein Plätzchen finden, Wurzel darauf zu ſchlagen. Hieraus aber ergiebt ſich, daß jene Annahme, ſo ſehr ſie auch, auf den erſten Blick, dem rohen Verſtande zuſagt, doch im Grunde eben ſo ſehr mit unſern moraliſchen Ueberzeugungen im Widerſpruch ſteht, als, wie genugſam gezeigt, mit der oberſten Grundregel unſers Verſtandes.

Digitized by Google

Die Nothwendigkeit, mit der, wie ich oben ausführlich dargethan habe, die Motive, wie alle Urſachen überhaupt, wirken, iſt keine vorausſetzungsloſe. Jetzt haben wir ihre Vorausſetzung, den Grund und Boden worauf ſie fußt, kennen gelernt: es iſt der angeborene, individuelle Charakter. Wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Produkt zweier Faktoren iſt, nämlich der hier ſich äußernden allgemeinen Naturkraft und der dieſe Aeußerung hier hervorrufenden einzelnen Urſache; gerade ſo iſt jede That eines Menſchen das nothwendige Produkt ſeines Charakters und des eingetretenen Motivs. Sind dieſe Beiden gegeben; ſo erfolgt ſie unausbleiblich. Damit eine andere entſtände, müßte entweder ein anderes Motiv oder ein anderer Charakter geſetzt werden. Auch würde jede That ſich mit Sicherheit vorherſagen, ja berechnen laſſen; wenn nicht theils der Charakter ſehr ſchwer zu erforſchen, theils auch das Motiv oft verborgen und ſtets der Gegenwirkung anderer Motive, die allein in der Gedankenſphäre des Menſchen, Andern unzugänglich, liegen, bloßgeſtellt wäre. Durch den angeborenen Charakter des Menſchen ſind ſchon die Zwecke überhaupt, welchen er unabänderlich nachſtrebt, im Weſentlichen beſtimmt: die Mittel, welche er dazu ergreift, werden beſtimmt theils durch die äußern Umſtände, theils durch ſeine Auffaſſung derſelben, deren Richtigkeit wieder von ſeinem Verſtande und deſſen Bildung abhängt. Als Endreſultat von dem Allen erfolgen nun ſeine einzelnen Thaten, mithin die ganze Rolle, welche er in der Welt zu ſpielen hat.

Jene Vorausſetzung alſo, auf der überhaupt die Nothwendigkeit der Wirkungen aller Urſachen beruht, iſt das innere Weſen jedes Dinges, ſei daſſelbe nun bloß eine in dieſem ſich äußernde allgemeine Naturkraft, oder ſei es Lebenskraft, oder ſei es Wille: immer wird jegliches Weſen, welcher Art es auch ſei, auf Anlaß der einwirkenden Urſachen, ſeiner eigenthümlichen Natur gemäß reagiren. Dieſes Geſetz, dem alle Dinge der Welt, ohne Ausnahme, unterworfen ſind, drückten die

Scholaſtiker aus in der Formel operari sequitur esse. Demſelben zufolge prüft der Chemiker die Körper durch Reagenzien und der Menſch den Menſchen durch die Proben, auf welche er ihn ſtellt. In allen Fällen werden die äußern Urſachen mit Nothwendigkeit hervorrufen, was in dem Weſen ſteckt: denn dieſes kann nicht anders reagiren, als nach dem wie es iſt.

Hier iſt daran zu erinnern, daß jede Existentia eine Essentia vorausſetzt: d. h. jedes Seiende muß eben auch Etwas ſeyn, ein beſtimmtes Weſen haben. Es kann nicht daſeyn und dabei doch nichts ſeyn, nämlich ſo etwas wie das Ens metaphysicum, d. h. ein Ding welches iſt und weiter nichts als iſt, ohne alle Beſtimmungen und Eigenſchaften und folglich ohne die aus dieſen fließende entſchiedene Wirkungsart. Vielmehr ſetzt eine jede Existentia ſchlechterdings eine Essentia voraus: d. h. jedes Seiende muß eine ihm weſentliche, eigenthümliche Natur haben, vermöge welcher es iſt was es iſt, die es ſtets behauptet, deren Aeußerungen von den Urſachen mit Nothwendigkeit hervorgerufen werden; während hingegen dieſe Natur ſelbſt keineswegs das Werk jener Urſachen, noch durch dieſelben modifikabel iſt. Alles dieſes aber gilt vom Menſchen und ſeinem Willen eben ſo ſehr, wie von allen übrigen Weſen in der Natur. Auch er hat zur Existentia eine Essentia, d. h. grundweſentliche Eigenſchaften, die eben ſeinen Charakter ausmachen und nur der Veranlaſſung von außen bedürfen, um hervorzutreten. Folglich zu erwarten, daß ein Menſch, bei gleichem Anlaß, ein Mal ſo, ein ander Mal aber ganz anders handeln werde, wäre wie wenn man erwarten wollte, daß derſelbe Baum, der dieſen Sommer Kirſchen trug, im nächſten Birnen tragen werde. Die Willensfreiheit bedeutet, genau betrachtet, eine Existentia ohne Essentia; welches heißt, daß etwas ſei und dabei doch Nichts ſei, welches wiederum heißt, nicht ſei, alſo ein Widerſpruch iſt.

Der Einſicht hierin, wie auch in die a priori gewiſſe und daher ausnahmsloſe Gültigkeit des Geſetzes der Kauſalität, iſt es zuzuſchreiben, daß alle wirklich tiefen Denker aller Zeiten,

Digitized by Google

ſo verſchieden auch ihre ſonſtigen Anſichten ſeyn mochten, darin übereinſtimmten, daß ſie die Nothwendigkeit der Willensakte bei eintretenden Motiven behaupteten und das liberum arbitrium verwarfen. Ja, ſie haben, eben weil die unberechenbar große Majorität der zum Denken unfähigen und dem Scheine und Vorurtheil Preis gegebenen Menge dieſer Wahrheit allezeit hartnäckig widerſtrebte, ſie auf die Spitze geſtellt, um ſie in den entſchiedenſten, ja übermüthigſten Ausdrücken zu behaupten. Der bekannteſte von dieſen iſt der Eſel des Buridan, nach welchem man jedoch, ſeit ungefähr hundert Jahren, in den von Buridan noch vorhandenen Schriften vergeblich ſucht. Ich ſelbſt beſitze eine augenſcheinlich noch im fünfzehnten Jahrhundert gedruckte Ausgabe ſeiner Sophismata, ohne Druckort, noch Jahreszahl, noch Seitenzahl, in der ich oft vergeblich danach geſucht habe, obgleich faſt auf jeder Seite Eſel als Beiſpiele vorkommen. Baile, deſſen Artikel Buridan die Grundlage alles ſeitdem darüber Geſchriebenen iſt, ſagt ſehr unrichtig, daß man nur von dem einen Sophisma Buridans wiſſe; da ich einen ganzen Quartanten Sophismata von ihm habe. Auch hätte Baile, da er die Sache ſo ausführlich behandelt, wiſſen ſollen, was jedoch auch ſeitdem nicht bemerkt zu ſeyn ſcheint, daß jenes Beiſpiel, welches gewiſſermaaßen zum Symbol oder Typus der großen hier von mir verfochtenen Wahrheit geworden iſt, weit älter iſt als Buridan. Es findet ſich im Dante, der das ganze Wiſſen ſeiner Zeit inne hatte, vor Buridan lebte und nicht von Eſeln, ſondern von Menſchen redet, mit folgenden Worten, die das vierte Buch ſeines Paradiso eröffnen:

Intra duo cibi, distanti e moventi
D'un modo, prima si morria di fame,
Che liber' uomo l'un recasse a' denti *).

---

*) Inter duos cibos aeque remotos unoque modo motos constitutus, homo prius fame periret, quam ut, absoluta libertate usus, unum eorum dentibus admoveret.

Digitized by Google

Ja, es findet ſich ſchon im Ariſtoteles, de coelo II., 13, mit dieſen Worten: καὶ ὁ λόγος τοῦ πεινῶντος και διψῶντος σφόδρα μὲν, ὁμοίως δὲ, καὶ τῶν ἐδωδίμῶν καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος, καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον. Buridan, der aus dieſen Quellen das Beiſpiel überkommen hatte, vertauſchte den Menſchen gegen einen Eſel, bloß weil es die Gewohnheit dieſes dürftigen Scholaſtikers iſt, zu ſeinen Beiſpielen entweder Sokrates und Plato oder asinum zu nehmen.

Die Frage nach der Willensfreiheit iſt wirklich ein Probierſtein, an welchem man die tief denkenden Geiſter von den oberflächlichen unterſcheiden kann, oder ein Gränzſtein, wo beide aus einander gehn, indem die erſteren ſämmtlich das nothwendige Erfolgen der Handlung bei gegebenem Charakter und Motiv behaupten, die letzteren hingegen, mit dem großen Haufen, der Willensfreiheit anhängen. Sodann giebt es noch einen Mittelſchlag, welcher, ſich verlegen fühlend, hin und her lavirt, ſich und Andern den Zielpunkt verrückt, ſich hinter Worte und Phraſen flüchtet, oder die Frage ſo lange dreht und verdreht, bis man nicht mehr weiß, worauf ſie hinauslief. So hat es ſchon Leibnitz gemacht, der viel mehr Mathematiker und Polyhiſtor als Philoſoph war. Aber um ſolche Hin- und Her-Redner zur Sache zu bringen, muß man ihnen die Frage folgendermaaßen ſtellen und nicht davon abgehn:

1) Sind einem gegebenen Menſchen, unter gegebenen Umſtänden, zwei Handlungen möglich, oder nur eine? — Antwort aller Tiefdenkenden: Nur Eine.

2) Konnte der zurückgelegte Lebenslauf eines gegebenen Menſchen, — angeſehn, daß einerſeits ſein Charakter unveränderlich feſtſteht und andrerſeits die Umſtände, deren Einwirkung er zu erfahren hatte, durchweg und bis auf das Kleinſte herab von äußern Urſachen, die ſtets mit ſtrenger Nothwendigkeit eintreten, und deren aus lauter eben ſo nothwendigen Gliedern beſtehende Kette ins Unendliche hinaufläuft, nothwendig beſtimmt wurden, — irgend worin, auch nur im Geringſten, in irgend einem Vorgang, einer Scene, anders ausfallen, als

Digitized by Google

er ausgefallen iſt? — Nein! iſt die konſequente und richtige Antwort.

Die Folgerung aus beiden Sätzen iſt: Alles was geſchieht, vom Größten bis zum Kleinſten, geſchieht nothwendig.

Wer bei dieſen Sätzen erſchrickt, hat noch Einiges zu lernen und Anderes zu verlernen: danach aber wird er erkennen, daß ſie die ergiebigſte Quelle des Troſtes und der Beruhigung ſind. — Unſre Thaten ſind allerdings kein erſter Anfang, daher in ihnen nichts wirklich Neues zum Daſeyn gelangt: ſondern durch das was wir thun, erfahren wir bloß was wir ſind.

Auf der, wenn auch nicht deutlich erkannten, doch gefühlten Ueberzeugung von der ſtrengen Nothwendigkeit alles Geſchehenden beruht auch die bei den Alten ſo feſt ſtehende Anſicht vom **Fatum**, der εἱμαρμένη, wie auch der Fatalismus der Mohammedaner, ſogar auch der überall unvertilgbare Glaube an **Omina**, weil eben ſelbſt der kleinſte Zufall nothwendig eintritt und alle Begebenheiten, ſo zu ſagen, mit einander Tempo halten, mithin Alles in Allem wiederklingt. Endlich hängt ſogar dies damit zuſammen, daß, wer ohne die leiſeſte Abſicht und ganz zufällig einen Andern verſtümmelt oder getödtet hat, dieſes **Piaculum** ſein ganzes Leben hindurch betrauert, mit einem Gefühl, welches dem der Schuld verwandt ſcheint, und auch von Andern, als **persona piacularis**, (Unglücksmenſch) eine eigene Art von Diskredit erfährt. Ja ſogar auf die Chriſtliche Lehre von der Gnadenwahl iſt die gefühlte Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Charakters und der Nothwendigkeit ſeiner Aeußerungen wohl nicht ohne Einfluß geweſen. — Endlich will ich noch folgende ganz beiläufige Bemerkung hier nicht unterdrücken, die Jeder, je nachdem er über gewiſſe Dinge denkt, beliebig ſtehn oder fallen laſſen mag. Wenn wir die ſtrenge Nothwendigkeit alles Geſchehenden, vermöge einer alle Vorgänge ohne Unterſchied verknüpfenden Kauſalkette nicht annehmen, ſondern dieſe letztere an unzähligen

Digitized by Google

Stellen durch eine abſolute Freiheit unterbrochen werden laſſen; ſo wird alles Vorherſehn des Zukünftigen, im Traume, im hellſehenden Somnambulismus und im zweiten Geſicht (second sight), ſelbſt objektiv, folglich abſolut unmöglich, mithin undenkbar; weil es dann gar keine objektiv wirkliche Zukunft giebt, die auch nur möglicherweiſe vorhergeſehn werden könnte: ſtatt daß wir jetzt doch nur die ſubjektiven Bedingungen hiezu, alſo die ſubjektive Möglichkeit, bezweifeln. Und ſelbſt dieſer Zweifel fängt an, nach ſo vielen, von ſo verſchiedenen Seiten kommenden Zeugniſſen, ſchwer zu werden.

Digitized by Google

IV.

Vorgänger.

Zum Beleg der obigen Behauptung über das Urtheil aller tiefen Denker hinſichtlich unſers Problems, will ich von den großen Männern, welche ſich in dieſem Sinne ausgeſprochen haben, einige in Erinnerung bringen.

Zuvörderſt, um diejenigen zu beruhigen, welche etwan glauben könnten, daß Religionsgründe der von mir verfochtenen Wahrheit entgegenſtänden, nenne ich Luthern, welcher in einem eigens dazu geſchriebenen Buche, de servo arbitrio, mit ſeiner ganzen Heftigkeit die Willensfreiheit beſtreitet. Ein Paar Stellen daraus reichen hin, ſeine Meinung zu charakteriſiren, die er natürlich nicht mit philoſophiſchen, ſondern mit theologiſchen Gründen unterſtützt. Ich citire ſie nach der Ausgabe von Seb. Schmidt Straſb. 1707. — Daſelbſt S. 145 heißt es: **Quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur, liberum arbitrium nihil esse; licet obscuretur tot disputationibus contrariis et tanta tot virorum auctoritate.** — S. 214. **Hoc loco admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant, sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium.** — S. 220. **Contra liberum arbitrium pugnabunt Scripturae testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At ea sunt innumerabilia, imo tota Scriptura. Ideo, si Scriptura judice causam agimus, omnibus modis vicero, ut ne jota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii.** —

Jetzt zu den Philoſophen. Die Alten ſind hier nicht ernſtlich in Betracht zu ziehn, da ihre Philoſophie, gleichſam noch im Stande der Unſchuld, die zwei tiefſten und bedenklichſten

Digitized by Google

Probleme der neuern Philoſophie noch nicht zum deutlichen Bewußtſeyn gebracht hatte, nämlich die Frage nach der Freiheit des Willens und die nach der Realität der Auſſenwelt, oder dem Verhältniß des Idealen zum Realen. Wie weit übrigens das Problem von der Freiheit des Willens den Alten klar geworden, kann man ziemlich erſehen aus des Ariſtoteles **Ethica Nicom. III, c. 1 — 8,** wo man finden wird, daß ſein Denken darüber im Weſentlichen bloß die phyſiſche und die intellektuelle Freiheit betrifft, daher er ſtets nur von *ἑκυσιον και ἀκουσιον* redet, willkürlich und frei als einerlei nehmend. Das ſehr viel ſchwerere Problem der moraliſchen Freiheit hat ſich ihm noch nicht dargeſtellt, obgleich allerdings bisweilen ſeine Gedanken bis dahin reichen, beſonders **Nicom. II, 2** und **III, 7,** wo er aber in den Fehler verfällt, den Charakter aus den Thaten abzuleiten, ſtatt umgekehrt. Ebenſo kritiſirt er ſehr fälſchlich die oben von mir angeführte Ueberzeugung des Sokrates: an andern Stellen aber hat er dieſe wieder zu der ſeinigen gemacht, z. B. **Nicom. X, 10.** *τὸ μὲν οὖν τῆς φυσεως δῆλον ὡς ὑκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, αλλὰ διά τίνας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει.* — **Mox:** *Δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς αρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον το αἰσχρόν*: welches mit der oben von mir beigebrachten Stelle ſtimmt, wie auch mit **Eth. magna I, 11.** *Οὐκ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπυδαιότατος, ἂν μὴ καὶ ἡ φύσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσται.* In gleichem Sinn behandelt Ariſtoteles die Frage nach der Willensfreiheit in der **Ethica magna, I, 10 — 19** und **Ethica Eudemia II, 6 — 10,** wo er dem eigentlichen Problem noch etwas näher kommt: doch iſt alles ſchwankend und oberflächlich. Es iſt überall ſeine Methode, nicht direkt auf die Sachen einzugehn, analytiſch verfahrend; ſondern, ſynthetiſch, aus äuſſern Merkmalen Schlüſſe zu ziehn. Das führt leicht irre und, bei tiefern Problemen, nie zum Ziele. Hier nun bleibt er vor dem vermeintlichen Gegenſatz zwiſchen dem Nothwendigen und dem Willkürlichen, *ἀναγκαιον και ἑκυσιον*, ſtehn, wie vor einer

Mauer: über dieſe hinaus aber liegt erſt die Einſicht, daß das Willkürliche gerade als ſolches nothwendig iſt, vermöge des Motivs, ohne welches ein Willensakt ſo wenig wie ohne ein wollendes Subjekt möglich iſt, und welches Motiv eine Urſache iſt, ſo gut wie die mechaniſche, von der es nur im Unweſentlichen ſich unterſcheidet: ſagt er doch ſelbſt (**Eth. Eudem. II, 10.**) *ἡ γὰρ ὁ͂υ ἕνεκα μία τῶν ἀιτίων ἐστίν.* Daher iſt eben jener Gegenſatz zwiſchen dem Willkürlichen und Nothwendigen ein grundfalſcher; wenn es gleich vielen angeblichen Philoſophen noch heute eben ſo geht wie dem Ariſtoteles.

Die älteſte mir bekannte, deutliche Erkenntniß unſers Problems zeigt ſich bei Klemens Alexandrinus, indem er (**Strom. I, §. 17.**) ſagt: *ʼȣτε δε οἱ ἐπαινοι, οὐτε οἱ ψογοι, οὐϑʼ ἀι τιμαι, ʼȣϑʼ ἀι κολασεις, δικαιαι, μη της ψυχης ἐχȣσης την ἐξȣσιαν της ὁρμης και ἀφορμης, ἀλλʼ ἀκουσιȣ της κακιας ȣ̓σης:* — dann, nach einem ſich auf früher Geſagtes beziehenden Zwiſchenſatz: *ἱνʼ ὁτι μαλιστα ὁ ϑεος μεν ἡμιν κακιας ἀναιτιος.* Dieſer höchſt beachtenswerthe Nachſatz zeigt, in welchem Sinn die Kirche ſogleich das Problem faßte, und welche Entſcheidung ſie, als ihrem Intereſſe gemäß, ſofort anticipirte.

Aber das völlig entwickelte Bewußtſeyn unſers Problems finden wir zuerſt beim Kirchenvater Auguſtinus, der deshalb, obwohl weit mehr Theolog als Philoſoph, hier in Betracht kommt. Sogleich jedoch ſehn wir ihn durch daſſelbe in merkliche Verlegenheit und unſicheres Schwanken verſetzt, welches ihn bis zu Inkonſequenzen und Widerſprüchen führt, in ſeinen **3** Büchern **de libero arbitrio**. Einerſeits will er nicht, wie Pelagius, der Freiheit des Willens ſo viel einräumen, daß dadurch die Erbſünde, die Nothwendigkeit der Erlöſung und die freie Gnadenwahl aufgehoben würde, mithin der Menſch durch eigene Kräfte gerecht und der Seeligkeit würdig werden könnte. Er giebt ſogar in dem **Argumento in libros de lib. arb. ex Lib. I, c. 9 Retractationum desumto** zu verſtehn, daß er für dieſe Seite des Kontrovers, (die Luther ſpäter ſo heftig verfocht)

Digitized by Google

noch mehr geſagt haben würde, wenn jene Bücher nicht vor dem Auftreten des Pelagius geſchrieben wären, gegen deſſen Meinung er alsdann das Buch de natura et gratia abfaßte. Inzwiſchen ſagt er ſchon de lib. arb. III, 18. Nunc autem homo non est bonus, nec habet in potestate, ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non volendo esse, qualem debere esse se videt. — Mox: vel ignorando non habet liberum arbitrium voluntatis ad eligendum quid recte faciat; vel resistente carnali consuetudine, quæ violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit et velit, nec possit implere: und im erwähnten Argumento: Voluntas ergo ipsa, nisi gratia Dei liberatur a servitute, qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adjuvetur, recte pieque vivi non potest a mortalibus.

Andrerſeits jedoch bewogen ihn folgende drei Gründe die Freiheit des Willens zu vertheidigen:

1) Seine Oppoſition gegen die Manichäer, gegen welche ausdrücklich die Bücher de lib. arb. gerichtet ſind, weil ſie den freien Willen leugneten und eine andere Urquelle des Böſen, wie des Uebels, annahmen. Auf ſie ſpielt er ſchon im letzten Kapitel des Buches de animæ quantitate an: datum est animæ liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo coeci sunt, ut caet:

2) Die natürliche von mir aufgedeckte Täuſchung, vermöge deren das „ich kann thun was ich will" für die Freiheit des Willens angeſehn und „willkürlich" als ſofort identiſch mit „frei" genommen wird: de lib. arb. I, 12. Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas, situm est?

3) Die Nothwendigkeit, die moraliſche Verantwortlichkeit des Menſchen mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang zu bringen. Nämlich dem Scharfſinn des Auguſtinus iſt eine höchſt ernſtliche Bedenklichkeit nicht entgangen, deren Beſeitigung ſo ſchwierig iſt, daß, ſoviel mir bekannt, alle ſpäteren Philoſo-

5*

Digitized by Google

phen, mit Ausnahme zweier, die ich anführen werde, ſie lieber fein leiſe umſchlichen haben, als wäre ſie nicht vorhanden. Auguſtinus hingegen ſpricht ſie, mit edler Offenheit, ganz unumwunden aus, gleich in den Eingangsworten der Bücher de lib. arb. Dic mihi, quaeso, utrum Deus non sit auctor mali? — und dann ausführlicher gleich im 2ten Kap.: Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt, quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo, quomodo non, parvo intervallo, peccata referantur in Deum. Worauf der Interlokutor verſetzt: Id nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis excruciat. — Dieſe höchſt bedenkliche Betrachtung hat Luther wieder aufgenommen und mit der ganzen Heftigkeit ſeiner Beredſamkeit hervorgehoben, de servo arbitrio, S. 144. At talem oportere esse Deum qui libertate sua necessitatem imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri. — Concessa praescientia et omnipotentia, sequitur naturaliter, irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam. — — Pugnat ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. — Omnes homines coguntur inevitabili consequentia admittere, nos non fieri nostra voluntate sed necessitate; ita nos non facere quod libet, pro jure liberi arbitrii, sed prout Deus praescivit et *agit* consilio et virtute infallibili et immutabili: u. ſ. w.

Unter den Philoſophen iſt, wenn ich nicht irre, Hume der erſte, welcher nicht um dieſe ſchwere Bedenklichkeit herumgeſchlichen iſt, ſondern ſie, ohne jedoch des Auguſtinus oder Luthers zu gedenken, unverholen darlegt, in ſeinem Essay on liberty and necessity, wo es, gegen das Ende, heißt: The ultimate author of all our volitions is the creator of the world, who first bestowed motion on this immense machine and placed all beings in that particular position, whence every subsequent event, by an unevitable necessity, must result. Human actions therefore either can

have no turpitude at all, as proceeding from so good a cause, or, if they have any turpitude, they must involve *our creator* in the same guilt, while he is acknowledged to be their ultimate cause and author. For as a man, who fired a mine, is answerable for all the consequences whether the train employed be long or short; so wherever a continued chain of necessary causes is fixed, that Being, either finite or infinite, who produces the first, is likewise the author of all the rest. *) Er macht einen Verſuch, dieſe Bedenklichkeit zu löſen, geſteht aber am Schluß, daß er ſie für unlösbar hält.

Auch *Kant* geräth, unabhängig von ſeinen Vorgängern, an den nämlichen Stein des Anſtoßes, in der Kritik der praktiſchen Vernunft S. 180. ff. der 4ten Aufl. und S. 232 der Roſenkranziſchen: „Es ſcheint doch, man müſſe, ſobald man „annimmt, Gott, als allgemeines Urweſen, ſei die *Urſache* „auch *der Exiſtenz der Subſtanz*, auch einräumen, die „Handlungen des Menſchen haben in demjenigen ihren beſtim„menden Grund, was gänzlich außer ſeiner Gewalt iſt, näm„lich in der Kauſalität eines von ihm unterſchiedenen höchſten „Weſens, von welchem das Daſeyn des erſteren und die ganze

*) Manchen Deutſchen Leſern wird eine Ueberſetzung dieſer und der übrigen Engliſchen Stellen willkommen ſeyn:

„Der letzte Urheber aller unſrer Willensakte iſt der Schöpfer der Welt, als welcher dieſe unermeßliche Maſchine zuerſt in Bewegung geſetzt und alle Weſen in die beſondere Lage gebracht hat, aus welcher jede nachmalige Begebenheit mit unvermeidlicher Nothwendigkeit erfolgen mußte. Dieſerhalb ſind menſchliche Handlungen entweder gar keiner Schlechtigkeit fähig, weil ſie von einer ſo guten Urſache ausgehn; oder aber, wenn ſie irgend ſchlecht ſeyn können, ſo verwickeln ſie unſern Schöpfer in dieſelbe Schuld, indem er anerkanntermaaßen ihre letzte Urſache, ihr Urheber iſt Denn wie ein Mann, der eine Mine anzündet, für alle Folgen hievon verantwortlich iſt, der Schwefelfaden mag lang oder kurz geweſen ſeyn; eben ſo iſt überall, wo eine ununterbrochene Verkettung nothwendig wirkender Urſachen feſt ſteht, das Weſen, es ſei endlich oder unendlich, welches die erſte bewirkt, auch der Urheber aller übrigen.“

Digitized by Google

„Beſtimmung ſeiner Kauſalität ganz und gar abhängt. — —
„Der Menſch wäre ein Vaucançonſches Automat, gezimmert
„und aufgezogen vom oberſten Meiſter aller Kunſtwerke und
„das Selbſtbewußtſeyn würde es zwar zu einem denkenden Au-
„tomat machen, in welchem das Bewußtſeyn ſeiner Spontanei-
„tät, wenn ſie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuſchung
„wäre, indem ſie nur komparativ ſo genannt zu werden ver-
„dient, weil die nächſten beſtimmenden Urſachen ſeiner Bewe-
„gung und eine lange Reihe derſelben zu ihren beſtimmenden
„Urſachen hinauf, zwar innerlich ſind, die letzte und höchſte
„aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird.“
— Er ſucht nun dieſe große Bedenklichkeit durch die Unter-
ſcheidung zwiſchen Ding an ſich und Erſcheinung zu heben:
durch dieſe aber wird ſo offenbar im Weſentlichen der Sache
nichts geändert, daß ich überzeugt bin, es ſei ihm damit gar
nicht Ernſt geweſen. Auch geſteht er ſelbſt das Unzulängliche
ſeiner Auflöſung ein, S. 184, wo er hinzufügt: „allein iſt
„denn jede andere, die man verſucht hat, oder verſuchen mag,
„leichter und faßlicher? Eher möchte man ſagen, die dogma-
„tiſchen Lehrer der Metaphyſik hätten mehr ihre Verſchmitzt-
„heit als Aufrichtigkeit darin bewieſen, daß ſie dieſen ſchwie-
„rigen Punkt ſo weit wie möglich aus den Augen brachten,
„in der Hoffnung, daß, wenn ſie gar nicht davon ſprächen,
„auch wohl Niemand leichtlich an ihn denken würde.“

Ich kehre, nach dieſer beachtenswerthen Zuſammenſtellung, zu unſerm Kirchenvater zurück. Die Gründe, mit welchen er die ſchon von ihm in ihrer ganzen Schwere gefühlte Bedenklichkeit zu beſeitigen hofft, ſind theologiſche, nicht philoſophiſche, alſo nicht von unbedingter Gültigkeit. Die Unterſtützung derſelben iſt nun der dritte Grund, zu den zwei oben angeführten, warum er ein dem Menſchen von Gott verliehenes **liberum arbitrium** zu vertheidigen ſucht. Ein ſolches, da es ſich zwiſchen den Schöpfer und die Sünden ſeines Geſchöpfes trennend in die Mitte ſtellte, wäre auch wirklich zur Beſeitigung der ganzen Bedenklichkeit hinreichend; wenn es nur, wie es leicht

mit Worten geſagt iſt, und allenfalls dem nicht viel weiter als dieſe gehenden Denken genügen mag, auch bei der ernſtlichen und tiefern Betrachtung wenigſtens denkbar bliebe. Allein wie ſoll man ſich vorſtellig machen, daß ein Weſen, welches ſeiner ganzen **Existentia** und **Essentia** nach, das Werk eines andern iſt, doch ſich ſelbſt uranfänglich und von Grund aus beſtimmen und demnach für ſein Thun verantwortlich ſeyn könne? Der Satz **Operari sequitur esse**, d. h. die Wirkungen jedes Weſens folgen aus ſeiner Beſchaffenheit, ſtößt jene Annahme um, iſt aber ſelbſt unumſtößlich. Handelt ein Menſch ſchlecht, ſo kommt es daher, daß er ſchlecht iſt. An jenen Satz aber knüpft ſich ſein **Corollarium: ergo unde esse, inde operari.** Was würde man von dem Uhrmacher ſagen, der ſeiner Uhr zürnte, weil ſie unrichtig gienge? Wenn man auch noch ſo gern den Willen zu einer **tabula rasa** machen möchte; ſo wird man doch nicht umhin können einzugeſtehn, daß wenn z. B. von zwei Menſchen der eine, in moraliſcher Hinſicht, eine der des andern ganz entgegengeſetzte Handlungsweiſe befolgt, dieſe Verſchiedenheit, die doch irgend woraus entſpringen muß, ihren Grund entweder in den äußern Umſtänden hat, wo denn die Schuld offenbar nicht die Menſchen trifft, oder aber in einer urſprünglichen Verſchiedenheit ihres Willens ſelbſt, wo dann Schuld und Verdienſt abermals nicht ſie trifft, wenn ihr ganzes Seyn und Weſen das Werk eines Andern iſt. Nachdem die angeführten vier großen Männer ſich vergeblich angeſtrengt haben, aus dieſem Labyrinth einen Ausgang zu finden, geſtehe ich willig ein, daß die moraliſche Verantwortlichkeit des menſchlichen Willens ohne Aſeität deſſelben zu denken, auch meine Faſſungskraft überſteigt. Das gleiche Unvermögen iſt es ohne Zweifel geweſen, was die ſiebente der acht Definitionen, mit welchen Spinoza ſeine Ethik eröffnet, diktirt hat: **ea res libera dicetur, quæ ex sola naturæ suæ necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quæ ab alio determinatur ad existendum et operandum.**

Digitized by Google

Um aber jetzt meinen Bericht über den Auguſtinus zu beſchließen; ſo geht ſeine Meinung im Ganzen dahin, daß der Menſch eigentlich nur vor dem Sündenfall einen ganz freien Willen gehabt habe, nach demſelben aber, der Erbſünde anheimgefallen, von der Gnadenwahl und Erlöſung ſein Heil zu hoffen habe: — welches geſprochen heißt wie ein Kirchenvater.

Inzwiſchen iſt durch den Auguſtinus und ſeinen Streit mit Manichäern und Pelagianern die Philoſophie zum Bewußtſeyn unſers Problems erwacht. Von nun an wurde es ihr, durch die Scholaſtiker, allmälig deutlicher, wovon Buridan's Sophisma und die oben angeführte Stelle Dante's Zeugniß ablegen. — Wer aber zuerſt der Sache auf den Grund gekommen, iſt, allem Anſchein nach, Thomas Hobbes, deſſen dieſem Gegenſtand eigens gewidmete Schrift Quæstiones de libertate et necessitate, contra Doctorem Branhallum, 1656 erſchien: ſie iſt jetzt ſelten. In Engliſcher Sprache findet ſie ſich in Th. Hobbes moral et political works, ein Band in Folio, London 1750, S. 469 f. f. woraus ich folgende Hauptſtelle herſetze, S. 483: *).

*) 6) „Nichts fängt von ſelbſt an, ſondern Jedes durch die Einwirkung irgend einer andern, außer ihm gelegenen unmittelbaren Urſache. Daher, wenn ein Menſch etwas wünſcht oder will, was er unmittelbar vorher nicht wünſchte noch wollte; ſo iſt die Urſache ſeines Wollens nicht dies Wollen ſelbſt, ſondern etwas Anderes, nicht von ihm abhängendes. Demnach, da der Wille unſtreitig die nothwendige Urſache der willkürlichen Handlungen iſt, und, dem eben Geſagten zufolge, der Wille nothwendig verurſacht wird durch andere von ihm unabhängige Dinge; ſo folgt, daß alle willkürlichen Handlungen nothwendige Urſachen haben, alſo neceſſitirt ſind.

7) Für eine zureichende Urſache erkenne ich die an, welcher nichts abgeht von dem, was zur Hervorbringung der Wirkung nöthig iſt. Eine ſolche aber iſt zugleich eine nothwendige Urſache. Denn wenn es möglich wäre, daß eine zureichende Urſache ihre Wirkung nicht hervorbrächte; ſo müßte ihr etwas zur Hervorbringung dieſer, Nöthiges gefehlt haben: dann aber war die Urſache nicht zureichend. Wenn es

Digitized by Google

6) Nothing takes a beginning from itself; but from the action of some other immediate agent, without itself. Therefore, when first a man has an appetite or will to something, to which immediately before he had no appetite nor will; the cause of his will is not the will itself, but something else not in his own disposing. So that, whereas it is out of controversy, that of voluntary actions the will is the necessary cause, and by this which is said, the will is also necessarily *caused* by other things, whereof it disposes not, it follows that voluntary actions have all of them necessary causes, et therefore are *necessitated.*

7) I hold *that* to be a *sufficient* cause, to which nothing is wanting that is needfull to the producing of the *effect.* The same is also a *necessary* cause: for, if it be possible that a *sufficient* cause shall not bring forth the *effect,* then there wanteth somewhat, which was needfull to the producing of it; and so the cause was not *sufficient.* But if it be impossible that a *sufficient* cause should not produce the effect; then is a *sufficient* cause a *necessary* cause. Hence it is manifest,

---

aber unmöglich iſt, daß eine zureichende Urſache ihre Wirkung nicht hervorbrächte; dann iſt eine zureichende Urſache auch eine nothwendige Urſache. Hieraus folgt offenbar, daß was hervorgebracht wird, nothwendig hervorgebracht wird. Denn Alles was hervorgebracht iſt, hat eine zureichende Urſache gehabt, die es hervorbrachte; ſonſt wäre es nie entſtanden: alſo ſind auch die willkürlichen Handlungen neceſſitirt.

8) Jene gewöhnliche Definition eines frei Handelnden, — daß es nämlich ein ſolches wäre, welches, wenn Alles zur Hervorbringung der Wirkung Nöthige beiſammen wäre, dieſe dennoch auch nicht hervorbringen könnte, — enthält einen Widerſpruch und iſt Unſinn, da ſie beſagt, daß eine Urſache zureichend, d. i. nothwendig ſeyn und die Wirkung doch ausbleiben könne.

S. 485. Jede Begegenheit, ſo zufällig ſie ſcheinen oder ſo willkürlich ſie ſeyn mag, erfolgt nothwendig.

that whatever is produced, is produced *necessarily*. For whatsoever is produced has had a *sufficient* cause to produce it, or else it had not been: and therefore also *voluntary* actions are *necessitated*.

8) That ordinary definition of a free agent (namely that a free agent is that, which, when all things are present, which are needfull to produce the effect, can nevertheless not produce it) implies a contradiction and is Nonsense; being as much as to say, the cause may be *sufficient*, that is to say *necessary*, and yet the effect shall not follow. —

S. 485. Every accident, how contingent soever it seem, or how *voluntary* soever it be, is produced *necessarily*.

In ſeinem berühmten Buche de cive, c. 1. §. 7. ſagt er: Fertur unusquisque ad appetitionem ejus quod sibi bonum et ad fugam ejus quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quæ est mors; idque necessitate quadam naturæ non minore, quam qua fertur lapis deorsum.

Gleich nach Hobbes ſehn wir den Spinoza von derſelben Ueberzeugung durchdrungen. Seine Lehre in dieſem Punkt zu charakteriſiren, werden ein Paar Stellen hinreichen:

Eth. P. I. prop. 32. Voluntas non postet vocari causa libera, sed tantum necessaria. — Coroll. 2. Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur.

Ibid. P. II., scholium ultimum. Quod denique ad quartam objectionem, (de Buridani asina) attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali æquilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui æque ab eo distant) fame et siti peribit.

Ibid. P. III. prop 2. Schol. Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideæ rerum actu exi-

Digitized by Google

stentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quidquam agere, oculis apertis somniant. — Epist. 62. Unaquæque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri necessario perget. Concipe jam lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire, se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius et minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque hæc humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quæ in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari. — — His, quænam mea de libera et coacta necessitate, deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui.

Ein beachtenswerther Umſtand aber iſt es, daß Spinoza zu dieſer Einſicht erſt in ſeinen letzten (d. i. vierziger) Jahren gelangt iſt, nachdem er früher, im Jahr 1665, als er noch Karteſianer war, in ſeinen Cogitatis metaphysicis c. 12. die entgegengeſetzte Meinung entſchieden und lebhaft vertheidigt und ſogar im geraden Widerſpruch mit dem ſo eben angeführten scholio ultimo Partis II., hinſichtlich des Buridan'ſchen Sophismas geſagt hatte: si enim hominem loco asinæ ponamus in tali æquilibrio positum, homo, non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat.

Die ſelbe Meinungsveränderung und Bekehrung werde ich weiter unten von zwei andern großen Männern zu berichten haben. Dies beweiſt, wie ſchwierig und tief liegend die rechte Einſicht in unſer Problem iſt.

Hume, in ſeinem Essay on liberty et necessity, aus welchem ich bereits oben eine Stelle beizubringen hatte,

Digitized by Google

ſchreibt mit der klarſten Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der einzelnen Willensakte, bei gegebenen Motiven, und trägt ſie in ſeiner allgemeinfaßlichen Weiſe höchſt deutlich vor. Er ſagt: Thus it appears that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature. Und weiterhin: it seems almost impossible, therefore, to engage either in science or action of any kind, without acknowledging the doctrine of necessity and this inference from motives to voluntary actions, from character to conduct. *)

Aber kein Schriftſteller hat die Nothwendigkeit der Willensakte ſo ausführlich und überzeugend dargethan, wie Prieſtley, in ſeinem dieſem Gegenſtand ausſchließlich gewidmeten Werke: the Doctrine of philosophical necessity. Wen dieſes überaus klar und faßlich geſchriebene Buch nicht überzeugt, deſſen Verſtand muß durch Vorurtheile wirklich paralyſirt ſeyn. Zur Charakteriſirung ſeiner Reſultate ſetze ich einige Stellen her, welche ich nach der zweiten Ausgabe, Birmingham 1782, citire.

Vorrede S. XX. There is no absurdity more glaring to my understanding, than the notion of philosophical liberty. — S. 26. Without a miracle, or the intervention of some foreign cause, no volition or action of any man could have been otherwise, than it has been. — S. 37. Though an inclination or affection of mind be not gravity,

*) „So ergiebt ſich, daß die Verbindung zwiſchen Motiven und willkürlichen Handlungen ſo regelmäßig und gleichförmig iſt, wie die zwiſchen Urſach und Wirkung in irgend einem Theil der Natur nur ſeyn könne.“ — — — „Es ſcheint demnach faſt unmöglich, weder in der Wiſſenſchaft, noch auch in Handlungen irgend einer Art, etwas zu unternehmen, ohne die Lehre von der Nothwendigkeit und jenen Schluß von Motiven auf Willensakte, vom Charakter auf die Handlungsweiſe, anzuerkennen.“

it influences me and acts upon me as certainly and necessarily, as this power does upon a stone. *) S. 43. „Saying that the will is *self-determined*, gives no idea at all, or rather implies an absurdidy, viz: that a *deter-*

---

*) S. XX. „Für meinen Verſtand giebt es keine handgreiflichere Abſurdität als den Begriff der moraliſchen Freiheit.“ — S. 26. „Ohne ein Wunder, oder die Dazwiſchenkunft irgend einer äußern Urſach, hat kein Willensakt oder Handlung irgend eines Menſchen anders ausfallen können, als ſie ausgefallen iſt.“ — S. 37. „Obwohl eine Neigung oder Beſtimmung meines Gemüthes nicht die Schwerkraft iſt; ſo hat ſie doch einen eben ſo ſichern und nothwendigen Einfluß und Wirkung auf mich, wie jene Kraft auf einen Stein.“ — S. 43. „Der Ausdruck, daß der Wille ein Sichſelbſtbeſtimmendes ſei, giebt gar keinen Begriff, oder vielmehr enthält eine Abſurdität, nämlich dieſe, daß eine Beſtimmung, welche eine Wirkung iſt, eintritt ohne irgend eine Urſache. Denn ausſchließlich von Allem, was unter der Benennung Motiv verſtanden wird, bleibt in der That gar nichts übrig, was jene Beſtimmung hervorbringen könnte. Gebrauche Einer was für Worte er will, einen Begriff davon, daß wir bisweilen durch Motive, bisweilen aber ohne alle Motive zu etwas beſtimmt würden, kann er doch nicht mehr haben als davon, daß eine Waagſchale bisweilen durch Gewichte herabgezogen würde, bisweilen aber durch eine Art Subſtanz, die gar kein Gewicht hätte und die, was immer ſie auch an ſich ſelbſt ſeyn möchte, in Hinſicht auf die Waagſchale nichts wäre.“ — S. 66. „Im eigentlichen philoſophiſchen Ausdruck ſollte das Motiv die eigentliche Urſache der Handlung genannt werden: denn die iſt es ſo ſehr, wie irgend etwas in der Natur die Urſache eines andern iſt.“ — S. 84. „Nie wird es in unſrer Macht ſtehn, zwei verſchiedene Wahlen zu treffen, wenn alle vorhergängigen Umſtände genau dieſelben ſind.“ — S. 90. „Allerdings kann ein Menſch, der ſich über irgend eine beſtimmte Handlung in ſeinem vergangenen Lebenslaufe Vorwürfe macht, ſich einbilden, daß wenn er wieder in derſelben Lage wäre, er anders handeln würde. Allein dies iſt bloße Täuſchung: wenn er ſich ſtrenge prüft und alle Umſtände in Anſchlag bringt; ſo kann er ſich überzeugen, daß, bei derſelben innern Stimmung und genau derſelben Anſicht der Dinge, die er damals hatte, mit Ausſchluß aller andern ſeitdem durch Ueberlegung erlangten Anſichten, er nicht anders handeln konnte, als wie er gehandelt hat.“ — S. 287. „Kurzum, es liegt hier keine andre Wahl vor, als die zwiſchen der Lehre von der Nothwendigkeit, oder abſolutem Unſinn.“

Digitized by Google

mination, which is an *effect,* takes place, without any cause at all. For exclusive of every thing that comes under the denomination of *motive,* there is really nothing at all left, to produce the determination. Let a man use what *words* he pleases, he can have no more *conception* how we can sometimes be determined by motives, and sometimes without any motive, than he can have of a scale being sometimes weighed down by weights, and sometimes by a kind of substance that has no weight at all, which, whatever it be in itself, must, with respect to the scale be *nothing.* — S. 66. In proper philosophical language, the motive ought to be call'd the *proper cause* of the action. It is as much so as any thing in nature is the cause of any thing else. — S. 84. It will never be in our power to choose two things, when all the previous circumstances are the very same. — S. 90. A man indeed, when he reproaches himself for any particular action in his passed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently. But this is a mere *deception;* and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that, with the same inward disposition of mind, and with precisely the same view of things, that he had then, and exclusive of all others, that he has acquired by reflection *since,* he could not have acted otherwise than he did. — S. 287. In short, there is no choice in the case, but of the doctrine of necessity or absolute nonsense. —

Nun iſt zu bemerken, daß es dem Prieſtley gerade ſo gegangen iſt, wie dem Spinoza und noch einem ſogleich anzuführenden ſehr großen Manne. Prieſtley ſagt nämlich in der Vorrede zur erſten Ausgabe S. XXVII. I was not however a ready convert to the doctrine of necessity. Like Dr. Hartley himself, I gave up my liberty with great reluctance, and in a long correspondence, which I

once had on the subject, I maintained very strenuously the doctrine of liberty, and did not at all yield to the arguments then proposed to me. *)

Der dritte große Mann, dem es eben ſo ergangen, iſt Voltaire, welcher es mit der ihm eigenen Liebenswürdigkeit und Naivetät berichtet. Nämlich in ſeinem Traité de métaphysique, chap. 7. hatte er die ſogenannte Willensfreiheit ausführlich und lebhaft vertheidigt. Allein in ſeinem mehr als vierzig Jahre ſpäter geſchriebenen Buche Le philosophe ignorant, lehrt er die ſtrenge Neceſſitation der Willensakte, im dreizehnten Kapitel, welches er ſo beſchließt: Archimède est également nécessité de rester dans sa chambre, quand on l'y enferme, et quand il est si fortement occupé d'un problème, qu'il ne reçoit pas l'idée de sortir:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

L'ignorant qui pense ainsi n'a pas toujours pensé de même, mais il est enfin contraint de se rendre. Im darauf folgenden Buche le principe d'action, ſagt er chap. 13: Une boule, qui en pousse une autre, un chien de chasse, qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf, qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté: tout cela n'est pas plus invinciblement déterminé que nous le sommes à tout ce que nous fesons.

Dieſe gleichmäßige Bekehrung dreier ſo höchſt eminenter Köpfe zu unſrer Einſicht muß denn doch wohl Jeden ſtutzig machen, der mit dem gar nicht zur Sache redenden „aber ich

---

*) „Ich bin jedoch nicht leicht zu der Lehre von der Nothwendigkeit zu bekehren geweſen. Wie Dr. Hartley ſelbſt habe ich meine Freiheit nur mit großem Widerſtreben aufgegeben: in einem langen Briefwechſel, den ich einſt über dieſen Gegenſtand führte, behauptete ich ſehr eifrig die Lehre von der Freiheit und gab keineswegs den Gründen nach, die man mir entgegenſetzte.“

kann doch thun was ich will“ ſeines einfältigen Selbſtbewußtſeyns wohlgegründete Wahrheiten anzufechten unternimmt.

Nach dieſen ſeinen nächſten Vorgängern darf es uns nicht wundern, daß Kant die Nothwendigkeit, mit welcher der empiriſche Charakter durch die Motive zu Handlungen beſtimmt wird, als eine, wie bei ihm, ſo auch bei Andern bereits ausgemachte Sache nahm und ſich nicht damit aufhielt, ſie von Neuem zu beweiſen. Seine „Ideen zu einer allgemeinen Geſchichte“ hebt er ſo an: „Was man ſich auch in metaphyſiſcher „Abſicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens „machen möge; ſo ſind doch die Erſcheinungen deſſelben, „die menſchlichen Handlungen, eben ſo wohl als jede andere „Naturbegebenheit, nach allgemeinen Natur-Geſetzen be„ſtimmt.“ — In der Kritik der reinen Vernunft (S. 548 der erſten oder S. 577 der fünften Auflage) ſagt er: „Weil „der empiriſche Charakter ſelbſt aus den Erſcheinungen als „Wirkung und aus der Regel derſelben, welche Erfahrung an „die Hand giebt, gezogen werden muß; ſo ſind alle Handlun„gen des Menſchen, in der Erſcheinung, aus ſeinem empiri„ſchen Charakter und den mitwirkenden andern Urſachen nach „der Ordnung der Natur beſtimmt und wenn wir alle Erſchei„nungen ſeiner Willkühr bis auf den Grund erforſchen könn„ten; ſo würde es keine einzige menſchliche Handlung geben, „die wir nicht mit Gewißheit vorherſagen und aus ihren vor„hergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. „In Anſehung dieſes empiriſchen Charakters giebt es alſo keine „Freiheit, und nach dieſem können wir doch allein den Men„ſchen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es „in der Anthropologie geſchieht, von ſeinen Handlungen die „bewegenden Urſachen phyſiologiſch erforſchen wollen.“ — Eben daſelbſt S. 798 der erſten oder 826 der fünften Auflage heißt es: „Der Wille mag auch frei ſeyn, ſo kann dies doch „nur die intelligible Urſache unſers Wollens angehn. Denn, „was die Phänomene der Aeußerungen deſſelben, d. i. die „Handlungen betrifft, ſo müſſen wir, nach einer unverletzlichen

Digitized by Google

„Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft im empiri„ſchen Gebrauch ausüben können, ſie niemals anders als alle „übrigen Erſcheinungen der Natur, nämlich nach unwandelba„ren Geſetzen derſelben erklären." — Ferner in der Kritik der praktiſchen Vernunft S. 177, der vierten Auflage oder 230 der Roſenkranziſchen. „Man kann alſo einräumen, daß, wenn „es für uns möglich wäre, in eines Menſchen Denkungsart, „ſo wie ſie ſich durch innere ſowohl als äußere Handlungen „zeigt, ſo tiefe Einſicht zu haben, daß jede, auch die mindeſte „Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf dieſe „wirkenden äußeren Veranlaſſungen, man eines Menſchen Ver„halten auf die Zukunft, mit Gewißheit, ſo wie eine Mond„oder Sonnenfinſterniß ausrechnen könnte."

Hieran aber knüpft er ſeine Lehre vom Zuſammenbeſtehn der Freiheit mit der Nothwendigkeit, vermöge der Unterſcheidung des intelligibeln Charakters vom empiriſchen, auf welche Anſicht, da ich mich gänzlich zu ihr bekenne, ich weiter unten zurückkommen werde. Kant hat ſie zwei Mal vorgetragen, nämlich in der Kritik der reinen Vernunft S. 532 — 554 der erſten oder S. 560 — 582 der fünften Auflage, noch deutlicher aber in der Kritik der praktiſchen Vernunft S. 169 — 179 der vierten Auflage oder S. 224 — 231 der Roſenkranziſchen: dieſe überaus tief gedachten Stellen muß Jeder leſen, der eine gründliche Erkenntniß von der Vereinbarkeit der menſchlichen Freiheit mit der Nothwendigkeit der Handlungen erlangen will.

Von den Leiſtungen aller dieſer edeln und ehrwürdigen Vorgänger unterſcheidet gegenwärtige Abhandlung des Gegenſtandes ſich bis hieher hauptſächlich in zwei Punkten: erſtlich dadurch, daß ich, auf Anleitung der Preisfrage, die innere Wahrnehmung des Willens im Selbſtbewußtſeyn, von der äußern ſtreng geſondert und jede von beiden für ſich betrachtet habe, wodurch die Aufdeckung der Quelle der auf die meiſten Menſchen ſo unwiderſtehlich wirkenden Täuſchung allererſt möglich geworden; zweitens dadurch, daß ich den Willen im Zuſammenhange mit der geſammten übrigen Natur in Betracht

Digitized by Google

gezogen habe, was Keiner vor mir gethan, und wodurch allererſt der Gegenſtand mit derjenigen Gründlichkeit, methodiſchen Einſicht und Ganzheit, deren er fähig iſt, abgehandelt werden konnte.

Jetzt noch ein Paar Worte über einige Schriftſteller, die nach Kant geſchrieben haben, welche ich jedoch nicht als meine Vorgänger betrachte.

Von der ſo eben belobten, höchſt wichtigen Lehre Kants, über den intelligibeln und empiriſchen Charakter, hat eine erläuternde Paraphraſe Hr. v. Schelling geliefert, in ſeiner Unterſuchung über die menſchliche Freiheit." S. 465 — 471. Dieſe Paraphraſe kann, durch die Lebhaftigkeit ihres Kolorits, dienen, Manchem die Sache faßlicher zu machen, als die gründliche aber trockene Kantiſche Darſtellung es vermag. Inzwiſchen darf ich derſelben nicht erwähnen, ohne zur Ehre der Wahrheit und Kants zu rügen, daß Hr. v. Schelling hier, wo er eine der wichtigſten und bewunderungswürdigſten, ja, meines Erachtens, die tiefſinnigſte aller Kantiſchen Lehren vorträgt, nicht deutlich ausſpricht, daß, was er jetzt darlegt, dem Inhalte nach, Kanten angehört, vielmehr ſich ſo ausdrückt, daß die allermeiſten Leſer, als welchen der Inhalt der weitläuftigen und ſchwierigen Werke des großen Mannes nicht genau gegenwärtig iſt, wähnen müſſen, hier des Hrn. v. Schelling eigene Gedanken zu leſen. Wie ſehr hierin der Erfolg der Abſicht entſprochen hat, will ich nur durch einen Beleg von vielen zeigen. Noch heutigen Tages ſagt ein junger Profeſſor der Philoſophie in Halle, Hr. Erdmann, in ſeinem Buche v. 1837, betitelt „Leib und Seele," S. 101: „wenn auch Leibnitz, ähnlich wie Schelling in ſeiner Abhand„lung über die Freiheit, die Seele vor aller Zeit ſich beſtimmen läßt" u. ſ. w. Hr. v. Schelling ſteht alſo hier zu Kant in der glücklichen Lage des Amerigo zum Kolumbus: mit ſeinem Namen wird die fremde Entdeckung geſtempelt. Er hat es aber auch ſeiner Klugheit und nicht dem Zufall zu danken. Denn er hebt, S. 465, an: „Ueberhaupt

Digitized by Google

„hat erſt der Idealismus die Lehre von der Freiheit in „dasjenige Gebiet erhoben" u. ſ. w. und nun folgen unmittelbar die Kantiſchen Gedanken. Alſo ſtatt hier, der Redlichkeit gemäß, zu ſagen Kant, ſagt er klüglich der Idealismus: unter dieſem vieldeutigen Ausdruck wird jedoch hier Jeder Fichte's und Hrn. v. Schellings erſte, Fichtianiſche Philoſophie verſtehn, nicht aber Kants Lehre, da dieſer gegen die Benennung Idealismus für ſeine Philoſophie proteſtirt, ja ſeiner zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 274 eine „Widerlegung des Idealismus" eingefügt hatte. Auf der folgenden Seite erwähnt nun Hr. v. Schelling ſehr klüglich, in einer beiläufigen Phraſe, den „Kantiſchen Begriff," um nämlich die zu beſchwichtigen, welche ſchon wiſſen, daß es Kantiſcher Reichthum iſt, den man hier ſo pomphaft als eigene Waare auskramt. Dann aber wird noch gar S. 472, aller Wahrheit und Gerechtigkeit zum Trotz, geſagt, Kant hätte ſich nicht zu derjenigen Anſicht in der Theorie erhoben, u. ſ. w.: während aus den beiden oben von mir zum Nachleſen empfohlenen, unſterblichen Stellen Kants Jeder deutlich ſehen kann, daß gerade dieſe Anſicht ihm allein urſprünglich angehört, welche ohne ihn noch tauſend ſolche Köpfe, wie die Herren Fichte und Schelling nimmermehr zu faſſen fähig geweſen wären. Da ich hier von der Abhandlung des Hrn. v. Schelling zu ſprechen hatte, durfte ich über dieſen Punkt nicht ſchweigen, ſondern habe nur meine Pflicht erfüllt gegen jenen großen Lehrer der Menſchheit, der ganz allein neben Göthe der gerechte Stolz der Deutſchen Nation iſt, indem ich was unwiderſprechlich ihm allein angehört ihm vindicire; — zumal in einer Zeit, von der ganz eigentlich Göthe's Wort gilt: „dem Knabenvolk gehört die Bahn."

Außer dieſer Paraphraſe Kantiſcher Gedanken enthalten jene „Unterſuchungen über die Freiheit" nichts, was dienen könnte, uns neue oder gründliche Aufklärungen über dieſelbe zu verſchaffen. Dies kündigt ſich auch ſchon gleich Anfangs durch

Digitized by Google

die Definition an: die Freiheit ſei „ein Vermögen des Guten und Böſen.“ Für den Katechismus mag eine ſolche Definition tauglich ſeyn: in der Philoſophie aber iſt damit nichts geſagt und folglich auch nichts anzufangen. Denn Gutes und Böſes ſind weit davon entfernt einfache Begriffe (notiones simplices) zu ſeyn, die, an ſich ſelbſt klar, keiner Erklärung, Feſtſtellung und Begründung bedürften. Ueberhaupt handelt nur ein kleiner Theil jener Abhandlung von der Freiheit: ihr Hauptinhalt iſt vielmehr ein ausführlicher Bericht über einen Gott, mit welchem der Herr Verfaſſer intime Bekanntſchaft verräth, da er uns ſogar deſſen Entſtehung beſchreibt; nur iſt zu bedauern, daß er mit keinem Worte erwähnt, wie er denn zu dieſer Bekanntſchaft gekommen ſei. Den Anfang der Abhandlung macht ein Gewebe von Sophismen, deren Seichtigkeit Jeder erkennen wird, der ſich durch die Dreiſtigkeit des Tons nicht einſchüchtern läßt.

Seitdem und in Folge dieſes und ähnlicher Erzeugniſſe iſt nun in der Deutſchen Philoſophie an die Stelle deutlicher Begriffe und redlichen Forſchens „intellektuale Anſchauung“ und „abſolutes Denken“ getreten: Imponiren, Verdutzen, Myſtifiziren, dem Leſer durch allerlei Kunſtgriffe Sand in die Augen ſtreuen, iſt die Methode geworden, und durchgängig leitet ſtatt der Einſicht die Abſicht den Vortrag. Durch welches Alles denn die Philoſophie, wenn man ſie noch ſo nennen will, mehr und mehr und immer tiefer hat ſinken müſſen, bis ſie zuletzt die tiefſte Stufe der Erniedrigung erreichte durch Hegel, der, um die durch Kant errungene Freiheit des Denkens wieder zu erſticken, die Philoſophie, die Tochter der Vernunft und künftige Mutter der Wahrheit, zum Werkzeug des Obſkurantismus und proteſtantiſchen Jeſuitismus machte, um aber die Schmach zu verhüllen und zugleich die größtmöglichſte Verdummung der Köpfe herbeizuführen, den Deckmantel des hohlſten Wortkrams und des unſinnigſten Gallimathias, der jemals, wenigſtens außer dem Tollhauſe, gehört worden, darüber zog.

In England und Frankreich ſteht die Philoſophie, im Ganzen genommen, faſt noch da wo Locke und Condillac ſie gelaſſen haben. Maine de Byran, von ſeinem Herausgeber, Hrn. Couſin, le premier métaphysicien Français de mon tems genannt, iſt, in ſeinen 1834 erſchienenen nouvelles considérations du physique et moral, ein fanatiſcher Bekenner des liberi arbitrii indifferentiae, und nimmt es als eine Sache, die ſich ganz und gar von ſelbſt verſteht. Nicht anders machen es manche der deutſchen neueren, philoſophiſchen Skribenten: das liberum arbitrium indifferentiae, unter dem Namen „ſittliche Freiheit" tritt als eine ausgemachte Sache bei ihnen auf, gerade als ob alle die oben angeführten großen Männer nie dageweſen wären. Leuten dieſes Schlages kann man freilich nur zurufen:

„Seid ihr nicht wie die Weiber, die beſtändig
„Zurück nur kommen auf ihr erſtes Wort,
„Wenn man Vernunft geſprochen ſtundenlang?"

Und nun gar die mediciniſchen, zoologiſchen, hiſtoriſchen, politiſchen und belletriſtiſchen Schriftſteller unſrer Tage, wie äußerſt gern ergreifen ſie jede Gelegenheit, um die „Freiheit des Menſchen," die „ſittliche Freiheit" zu erwähnen! Auf eine Erklärung derſelben laſſen ſie ſich freilich nicht ein: aber wenn man ſie examiniren dürfte, würde man finden, daß ſie dabei entweder gar nichts, oder aber unſer altes, ehrliches, wohlbekanntes liberum arbitrium indifferentiae denken, in ſo vornehme Redensarten ſie es auch kleiden möchten, alſo einen Begriff, von deſſen Unſtatthaftigkeit den großen Haufen zu überzeugen, wohl nimmer gelingen wird, von welchem jedoch Gelehrte ſich hüten ſollten, mit ſo viel Unſchuld zu reden. — Aber nicht allein hat die Natur, zu allen Zeiten, nur höchſt wenige wirkliche Denker, als ſeltene Ausnahmen, hervorgebracht; ſondern dieſe Wenigen ſelbſt ſind ſtets auch nur für ſehr Wenige dageweſen. Daher eben behaupten Wahn und Irrthum fortwährend die Herrſchaft. —

Digitized by Google

Bei einem moraliſchen Gegenſtande iſt auch das Zeugniß der großen Dichter von Gewicht. Sie reden nicht nach ſyſtematiſcher Unterſuchung, aber ihrem Tiefblick liegt die menſchliche Natur offen: daher treffen ihre Ausſagen unmittelbar die Wahrheit. — Im Sh'aksſpeare, **Measure for measure, A. 2. Sc. 2.** bittet Iſabella den Reichsverweſer Angelo um Gnade für ihren zum Tode verurtheilten Bruder:

Angelo. I will not do it.

Isab. But can You if you would?

Ang. Look, what I *will* not, that I *cannot* do. *)

Auch Walter Scott, dieſer große Kenner und Maler des menſchlichen Herzens und ſeiner geheimſten Regungen, hat jene tief liegende Wahrheit rein zu Tage gefördert, in ſeinem St. Ronans Well, Vol. 3. chap. 6. Er ſtellt eine ſterbende reuige Sünderin dar, die auf dem Sterbebette ihr geängſtetes Gewiſſen durch Geſtändniſſe zu erleichtern ſucht, und mitten unter dieſen läßt er ſie ſagen:

Go, and leave me to my fate; I am the most detestable wretch, that ever liv'd, — detestable to myself, worst of all, because even in my penitence there is a secret whisper that tells me, that were I as I have been, I would again act over all the wickedness I have done, and much worse. Oh! for Heavens assistance, to crush the wicked thought! **)

---

*) Angelo. Ich will es nicht thun.
Iſabella. Aber könntet Ihr's, wenn ihr wolltet?
Angelo. Seht, was ich nicht will, das kann ich nicht.

**) „Geht und überlaßt mich meinem Schickſale. Ich bin das elendeſte und abſcheulichſte Geſchöpf, das je gelebt hat, — mir ſelber am abſcheulichſten. Denn mitten in meiner Reue flüſtert etwas mir heimlich zu, daß, wenn ich wieder wäre, wie ich geweſen bin, ich alle Schlechtigkeiten, die ich begangen habe, abermals begehen würde, ja noch ſchlimmere dazu. O, um des Himmels Beiſtand, den nichtswürdigen Gedanken zu erſticken.“

Digitized by Google

Auch eine berühmte Stelle in Schillers Wallenſtein gehört hieher:

„Des Menſchen Thaten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die inn're Welt, ſein Mikrokosmus, iſt
Der tiefe Schacht, aus dem ſie ewig quellen.
Sie ſind nothwendig, wie des Baumes Frucht.
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menſchen Kern erſt unterſucht,
So weiß ich auch ſein Wollen und ſein Handeln.“

Digitized by Google

V.

Schluß und höhere Anſicht.

Alle jene ſowohl poetiſchen als philoſophiſchen glorreichen Vorgänger in der von mir verfochtenen Wahrheit habe ich hier gern in Erinnerung gebracht. Inzwiſchen ſind nicht Autoritäten, ſondern Gründe die Waffe des Philoſophen: daher ich nur mit dieſen meine Sache geführt habe und doch hoffe, ihr eine ſolche Evidenz gegeben zu haben, daß ich jetzt wohl berechtigt bin, die Folgerung a non posse ad non esse zu ziehn, wodurch die oben, bei Unterſuchung des Selbſtbewußtſeyns, direkt und thatſächlich, folglich a posteriori begründete Verneinung der von der Königlichen Societät aufgeſtellten Frage jetzt auch mittelbar und a priori begründet iſt: indem was überhaupt nicht vorhanden iſt, auch nicht im Selbſtbewußtſeyn Data haben kann, aus denen es ſich beweiſen ließe.

Wenn nun auch die hier verfochtene Wahrheit zu denen gehören mag, welche den vorgefaßten Meinungen der kurzſichtigen Menge entgegen, ja dem Schwachen und Unwiſſenden anſtößig ſeyn können; ſo hat mich dies nicht abhalten dürfen, ſie ohne Umſchweife und ohne Rückhalt darzulegen: angeſehn, daß ich hier nicht zum Volke, ſondern zu einer erleuchteten Akademie rede, welche ihre ſehr zeitgemäße Frage nicht aufgeſtellt hat zur Befeſtigung des Vorurtheils, ſondern zur Ehre der Wahrheit. — Ueberdies wird der redliche Wahrheitsforſcher, ſo lange es ſich noch darum handelt, eine Wahrheit feſtzuſtellen nnd zu beglaubigen, ſtets ganz allein auf ihre Gründe und nicht auf ihre Folgen ſehn, als wozu die Zeit dann ſeyn wird, wann ſie ſelbſt feſtſteht. Unbekümmert um die Folgen, allein die Gründe prüfen und nicht erſt fragen, ob eine erkannte Wahr-

Digitized by Google

heit auch mit dem Syſtem unſerer übrigen Ueberzeugungen in Einklang ſtehe oder nicht, — dies iſt es, was ſchon Kant empfielt, deſſen Worte ich hier zu wiederholen mich nicht entbrechen kann: „Dies beſtärkt die ſchon von Andern erkannte „und geprieſene Maxime, in jeder wiſſenſchaftlichen Unterſu„chung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit ſeinen „Gang ungeſtört fortzuſetzen, ohne ſich an das zu kehren, wo„wider ſie außer ihrem Felde etwan verſtoßen möchte, ſondern „ſie für ſich allein, ſo viel man kann, wahr und vollſtändig „zu vollführen. Oeftere Beobachtung hat mich überzeugt, daß, „wenn man dieſes Geſchäft zu Ende gebracht hat, das, was „in der Hälfte deſſelben, in Betracht anderer Lehren außerhalb, „mir bisweilen ſehr bedenklich ſchien, wenn ich dieſe Bedenk„lichkeit nur ſo lange aus den Augen ließ und bloß auf mein „Geſchäft Acht hatte, bis es vollendet ſei, endlich auf uner„wartete Weiſe mit demjenigen vollkommen zuſammenſtimmte, „was ſich ohne die mindeſte Rückſicht auf jene Lehren, ohne „Parteilichkeit und Vorliebe für dieſelben, von ſelbſt gefunden „hatte. Schriftſteller würden ſich manche Irrthümer, manche „verlorene Mühe (weil ſie auf Blendwerk geſtellt war) erſpa„ren, wenn ſie ſich nur entſchließen könnten, mit etwas mehr „Offenheit zu Werke zu gehn." (Kritik der praktiſchen Vernunft, S. 190 der vierten Auflage, oder S. 239 der Roſenkranziſchen.)

Unſere metaphyſiſchen Kenntniſſe überhaupt ſind doch wohl noch himmelweit davon entfernt, eine ſolche Gewißheit zu haben, daß man irgend eine gründlich erwieſene Wahrheit darum verwerfen ſollte, weil ihre Folgen nicht zu jenen paſſen. Vielmehr iſt jede errungene und feſtgeſtellte Wahrheit ein eroberter Theil des Gebiets der Probleme des Wiſſens überhaupt und ein feſter Punkt, die Hebel anzulegen, welche andere Laſten bewegen werden, ja, von welchem aus man ſich, in günſtigen Fällen, mit einem Male zu einer höhern Anſicht des Ganzen, als man bisher gehabt, emporſchwingt. Denn die Verkettung der Wahrheiten iſt in jedem Gebiete des Wiſſens ſo groß, daß

Digitized by Google

wer ſich in den ganz ſichern Beſitz einer einzigen geſetzt hat, allenfalls hoffen darf, von da aus das Ganze zu erobern. Wie bei einer ſchwierigen algebraiſchen Aufgabe eine einzige poſitiv gegebene Größe von unſchätzbarem Werth iſt, weil ſie die Löſung möglich macht; ſo iſt, in der ſchwierigſten aller menſchlichen Aufgaben, welches die Metaphyſik iſt, die ſichere, **a priori** und **a posteriori** bewieſene Erkenntniß der ſtrengen Nothwendigkeit, mit der aus gegebenem Charakter und gegebenen Motiven die Thaten erfolgen, ein ſolches unſchätzbares Datum, von welchem ganz allein ausgehend man zur Löſung der geſammten Aufgabe gelangen kann. Daher muß Alles, was nicht eine feſte, wiſſenſchaftliche Beglaubigung aufzuweiſen hat, einer ſolchen wohlbegründeten Wahrheit, wo es ihr im Wege ſteht, weichen, nicht aber dieſe jenem: und keineswegs darf ſie ſich zu Accomodationen und Beſchränkungen verſtehn, um ſich mit unbewieſenen und vielleicht irrigen Behauptungen in Einklang zu ſetzen.

Noch eine allgemeine Bemerkung ſei mir hier erlaubt. Ein Rückblick auf unſer Reſultat giebt zu der Betrachtung Anlaß, daß in Hinſicht der zwei Probleme, welche ſchon im vorigen Abſchnitt als die tiefſten der Philoſophie der Neueren, hingegen den Alten nicht deutlich bewußt, bezeichnet wurden, — nämlich das Problem von der Willensfreiheit und das vom Verhältniß zwiſchen Idealem und Realem, — der geſunde aber rohe Verſtand nicht nur inkompetent iſt; ſondern ſogar einen entſchiedenen natürlichen Hang zum Irrthum hat, von welchem ihn zurückzubringen es einer ſchon weit gediehenen Philoſophie bedarf. Es iſt ihm nämlich wirklich natürlich, hinſichtlich auf das Erkennen viel zu viel dem Objekt beizumeſſen, daher es Locke's und Kant's bedurfte, um zu zeigen, wie ſehr viel davon aus dem Subjekt entſpringt. Hinſichtlich auf das Wollen hingegen hat er umgekehrt den Hang, viel zu wenig dem Objekt und viel zu viel dem Subjekt beizulegen, indem er daſſelbe ganz und gar von dieſem ausgehn läßt, ohne den im Objekt gelegenen Faktor, die Motive, gehörig in

Anſchlag zu bringen, welche eigentlich die ganze individuelle Beſchaffenheit der Handlungen beſtimmen, während nur ihr Allgemeines und Weſentliches, nämlich ihr moraliſcher Grundcharakter, vom Subjekt ausgeht. Eine ſolche dem Verſtande natürliche Verkehrtheit in ſpekulativen Forſchungen darf uns jedoch nicht wundern; da er urſprünglich allein zu praktiſchen und keineswegs zu ſpekulativen Zwecken beſtimmt iſt. —

Wenn wir nun in Folge unſerer bisherigen Darſtellung alle Freiheit des menſchlichen Handelns völlig aufgehoben und daſſelbe als durchweg der ſtrengſten Nothwendigkeit unterworfen erkannt haben; ſo ſind wir eben dadurch auf den Punkt geführt, auf welchem wir die wahre moraliſche Freiheit, welche höherer Art iſt, werden begreifen können.

Es giebt nämlich noch eine Thatſache des Bewußtſeyns, von welcher ich bisher, um den Gang der Unterſuchung nicht zu ſtören, gänzlich abgeſehn habe. Dieſe iſt das völlig deutliche und ſichere Gefühl der Verantwortlichkeit für das was wir thun, der Zurechnungsfähigkeit für unſre Handlungen, beruhend auf der unerſchütterlichen Gewißheit, daß wir ſelbſt die Thäter unſrer Thaten ſind. Vermöge dieſes Bewußtſeyns kommt es Keinem, auch dem nicht, der von der im Bisherigen dargelegten Nothwendigkeit, mit welcher unſre Handlungen eintreten, völlig überzeugt iſt, jemals in den Sinn, ſich für ein Vergehn durch dieſe Nothwendigkeit zu entſchuldigen und die Schuld von ſich auf die Motive zu wälzen, da ja bei deren Eintritt die That unausbleiblich war. Denn er ſieht ſehr wohl ein, daß dieſe Nothwendigkeit eine ſubjektive Bedingung hat, und daß hier objective, d. h. unter den vorhandenen Umſtänden, alſo unter der Einwirkung der Motive, die ihn beſtimmt haben, doch eine ganz andere Handlung, ja, die der ſeinigen gerade entgegengeſetzte, ſehr wohl möglich war und hätte geſchehn können, wenn nur Er ein Anderer geweſen wäre: hieran allein hat es gelegen. Ihm, weil er dieſer und kein Anderer iſt, weil er einen ſolchen und ſolchen Charakter hat, war freilich keine andere Handlung

Digitized by Google

möglich: aber an ſich ſelbſt, alſo objective, war ſie möglich. Die Verantwortlichkeit, deren er ſich bewußt iſt, trifft daher bloß zunächſt und oſtenſibel die That, im Grunde aber ſeinen Charakter: für dieſen fühlt er ſich verantwortlich. Und für dieſen machen ihn auch die Andern verantwortlich, indem ihr Urtheil ſogleich die That verläßt, um die Eigenſchaften des Thäters feſtzuſtellen: „er iſt ein ſchlechter Menſch, ein Böſewicht," — oder „er iſt ein Spitzbube" — oder „er iſt eine kleine, falſche, niederträchtige Seele," — ſo lautet ihr Urtheil und auf ſeinen Charakter laufen ihre Vorwürfe zurück. Die That, nebſt dem Motiv, kommt dabei bloß als Zeugniß von dem Charakter des Thäters in Betracht, gilt aber als ſicheres Symptom deſſelben, wodurch er unwiderruflich und für immer feſtgeſtellt iſt. Nicht auf die vorübergehende That, ſondern auf die bleibenden Eigenſchaften des Thäters, d. h. des Charakters, aus welchem ſie hervorgegangen, wirft ſich der Haß, der Abſcheu und die Verachtung. Daher ſind in allen Sprachen die Epitheta moraliſcher Schlechtigkeit, die Schimpfnamen, welche ſie bezeichnen, vielmehr Prädikate des Menſchen als der Handlungen. Dem Charakter werden ſie angehängt: denn dieſer hat die Schuld zu tragen, deren er auf Anlaß der Thaten bloß überführt worden.

Da, wo die Schuld liegt, muß auch die Verantwortlichkeit liegen: und da dieſe das alleinige Datum iſt, welches auf moraliſche Freiheit zu ſchließen berechtigt; ſo muß auch die Freiheit ebendaſelbſt liegen, alſo im Charakter des Menſchen; um ſo mehr, als wir uns hinlänglich überzeugt haben, daß ſie unmittelbar in den einzelnen Handlungen nicht anzutreffen iſt, als welche, unter Vorausſetzung des Charakters, ſtreng neceſſitirt eintreten. Der Charakter aber iſt, wie im dritten Abſchnitt gezeigt worden, angeboren und unveränderlich.

Die Freiheit in dieſem Sinn alſo, dem alleinigen, zu welchem die Data vorliegen, wollen wir jetzt noch etwas näher betrachten, um, nachdem wir ſie aus einer Thatſache des Be-

Digitized by Google

wußtſeyns erſchloſſen und ihren Ort gefunden haben, ſie auch, ſo weit es möglich ſeyn möchte, philoſophiſch zu begreifen.

Im dritten Abſchnitte hatte ſich ergeben, daß jede Handlung eines Menſchen das Produkt zweier Faktoren ſei: ſeines Charakters mit dem Motiv. Dies bedeutet keineswegs, daß ſie ein Mittleres, gleichſam ein Kompromiß zwiſchen dem Motiv und dem Charakter ſei; ſondern ſie thut beiden volles Genüge, indem ſie, ihrer ganzen Möglichkeit nach, auf beiden zugleich beruht, nämlich darauf, daß das wirkende Motiv auf dieſen Charakter treffe und dieſer Charakter durch ein ſolches Motiv beſtimmbar ſei. Der Charakter iſt die empiriſch erkannte, beharrliche und unveränderliche Beſchaffenheit eines individuellen Willens. Da nun dieſer Charakter ein eben ſo nothwendiger Faktor jeder Handlung iſt, wie das Motiv; ſo erklärt ſich hiedurch das Gefühl, daß unſre Thaten von uns ſelbſt ausgehn, oder jenes „Ich will," welches alle unſre Handlungen begleitet und vermöge deſſen Jeder ſie als ſeine Thaten anerkennen muß, für welche er ſich daher moraliſch verantwortlich fühlt. Dieſes iſt nun wieder eben jenes oben bei Unterſuchung des Selbſtbewußtſeyns gefundene „Ich will, und will ſtets nur was ich will," — welches den rohen Verſtand verleitet, eine abſolute Freiheit des Thuns und Laſſens, ein liberum arbitrium indifferentiæ, hartnäckig zu behaupten. Allein es iſt nichts weiter, als das Bewußtſeyn des zweiten Faktors der Handlung, welcher für ſich allein ganz unfähig wäre, ſie hervorzubringen, hingegen beim Eintritt des Motivs eben ſo unfähig iſt, ſie zu unterlaſſen. Aber erſt indem er auf dieſe Weiſe in Thätigkeit verſetzt wird, giebt er ſeine eigene Beſchaffenheit dem Erkenntnißvermögen kund, als welches, weſentlich nach Auſſen, nicht nach Innen gerichtet, ſogar die Beſchaffenheit des eigenen Willens erſt aus ſeinen Handlungen empiriſch kennen lernt. Dieſe nähere und immer intimer werdende Bekanntſchaft iſt es eigentlich, was man das Gewiſſen nennt, welches auch eben deshalb direkt erſt nach der Handlung laut wird; vorher höchſtens nur indirekt, in-

dem es etwan mittelſt der Reflexion und Rückblick auf ähnliche Fälle, über die es ſich ſchon erklärt hat, als ein künftig Eintretendes bei der Ueberlegung in Anſchlag gebracht wird.

Hier iſt nun der Ort, an die ſchon im vorigen Abſchnitt erwähnte Darſtellung zu erinnern, welche Kant von dem Verhältniß zwiſchen empiriſchem und intelligibelm Charakter und dadurch von der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Nothwenkeit gegeben hat, und welche zum Schönſten und Tiefgedachteſten gehört, was dieſer große Geiſt, ja, was Menſchen jemals hervorgebracht haben. Ich habe mich nur darauf zu berufen, da es eine überflüſſige Weitläufigkeit wäre, es hier zu wiederholen. Aber nur daraus läßt ſich, ſo weit menſchliche Kräfte es vermögen, begreifen, wie die ſtrenge Nothwendigkeit unſrer Handlungen doch zuſammenbeſteht mit derjenigen Freiheit, von welcher das Gefühl der Verantwortlichkeit Zeugniß ablegt, und vermöge welcher wir die Thäter unſrer Thaten und dieſe uns moraliſch zuzurechnen ſind. — Jenes von Kant dargelegte Verhältniß des empiriſchen zum intelligibeln Charakter beruht ganz und gar auf dem, was den Grundzug ſeiner geſammten Philoſophie ausmacht, nämlich auf der Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich: und wie bei ihm die vollkommene empiriſche Realität der Erfahrungswelt zuſammenbeſteht mit ihrer transſcendentalen Idealität; eben ſo die ſtrenge empiriſche Nothwendigkeit des Handelns mit deſſen transſcendentaler Freiheit. Der empiriſche Charakter nämlich iſt, wie der ganze Menſch, als Gegenſtand der Erfahrung eine bloße Erſcheinung, daher an die Formen aller Erſcheinung, Zeit, Raum und Kauſalität gebunden und deren Geſetzen unterworfen: hingegen iſt die als Ding an ſich von dieſen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterſchied unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieſer ganzen Erſcheinung ſein intelligibler Charakter, d. h. ſein Wille als Ding an ſich, welchem, in ſolcher Eigenſchaft, allerdings auch abſolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Geſetze der Kauſa-

Digitized by Google

lität, (als einer bloßen Form der Erſcheinungen) zukommt. Dieſe Freiheit aber iſt eine transſcendentale, d. h. nicht in der Erſcheinung hervortretende, ſondern nur in ſo fern vorhandene, als wir von der Erſcheinung und allen ihren Formen abſtrahiren, um zu dem zu gelangen, was, auſſer aller Zeit, als das innere Weſen des Menſchen an ſich ſelbſt zu denken iſt. Vermöge dieſer Freiheit ſind alle Thaten des Menſchen ſein eigenes Werk; ſo nothwendig ſie auch aus dem empiriſchen Charakter, bei ſeinem Zuſammentreffen mit den Motiven hervorgehn: weil dieſer empiriſche Charakter bloß die Erſcheinung des intelligibeln in unſerm an Zeit, Raum und Kauſalität gebundenen Erkenntnißvermögen, d. h. die Art und Weiſe iſt, wie dieſem das Weſen an ſich unſers eigenen Selbſt ſich darſtellt. Demzufolge iſt zwar der Wille frei, aber nur an ſich ſelbſt und auſſerhalb der Erſcheinung: in dieſer hingegen ſtellt er ſich ſchon mit einem beſtimmten Charakter dar, welchem alle ſeine Thaten gemäß ſeyn und daher, wenn durch die hinzugetretenen Motive näher beſtimmt, nothwendig ſo und nicht anders ausfallen müſſen.

Dieſer Weg führt, wie leicht abzuſehn, dahin, daß wir das Werk unſrer Freiheit nicht mehr, wie es die gemeine Anſicht thut, in unſern einzelnen Handlungen, ſondern im ganzen Seyn und Weſen (existentia et essentia) des Menſchen ſelbſt zu ſuchen haben, welches gedacht werden muß als ſeine freie That, die bloß für das an Zeit, Raum und Kauſalität geknüpfte Erkenntnißvermögen in einer Vielheit und Verſchiedenheit von Handlungen ſich darſtellt, welche aber, eben wegen der urſprünglichen Einheit des in ihnen ſich Darſtellenden, alle genau den ſelben Charakter tragen müſſen und daher als von den jedesmaligen Motiven, von denen ſie hervorgerufen und im Einzelnen beſtimmt werden, ſtreng neceſſitirt erſcheinen. Demnach ſteht für die Welt der Erfahrung das Operari sequitur esse ohne Ausnahme feſt. Jedes Ding wirkt gemäß ſeiner Beſchaffenheit, und ſein auf Urſachen erfolgendes Wirken giebt dieſe Beſchaffenheit kund. Jeder Menſch handelt nach

Digitized by Google

dem wie er iſt, und die demgemäß jedes Mal nothwendige Handlung beſtimmen, für den individuellen Fall, allein die Motive. Die Freiheit, welche daher im **Operari** nicht anzutreffen ſeyn kann, muß im ***Esse*** liegen. Es iſt ein Grundirrthum, ein ὑστερον προτερον aller Zeiten geweſen, die Nothwendigkeit dem **Esse** und die Freiheit dem **Operari** beizulegen. Umgekehrt, im ***Esse*** allein liegt die Freiheit; aber aus ihm und den Motiven folgt das **Operari** mit Nothwendigkeit: und an dem was wir thun, erkennen wir was wir ſind. Hierauf, und nicht auf dem vermeinten **libero arbitrio indifferentiæ**, beruht das Bewußtſeyn der Verantwortlichkeit und die moraliſche Tendenz des Lebens. Es kommt Alles darauf an, was Einer iſt: was er thut wird ſich daraus von ſelbſt ergeben, als ein nothwendiges Korollarium. Das alle unſre Thaten, trotz ihrer Abhängigkeit von den Motiven, unleugbar begleitende Bewußtſeyn der Eigenmächtigkeit und Urſprünglichkeit, vermöge deſſen ſie unſere Thaten ſind, trügt demnach nicht: aber ſein wahrer Inhalt reicht weiter als die Thaten und fängt höher oben an, indem unſer Seyn und Weſen ſelbſt, von welchem alle Thaten (auf Anlaß der Motive) nothwendig ausgehn, in Wahrheit mit darin begriffen iſt. In dieſem Sinn kann man jenes Bewußtſeyn der Eigenmächtigkeit und Urſprünglichkeit, wie auch das der Verantwortlichkeit, welches unſer Handeln begleitet, mit einem Zeiger vergleichen, der auf einen entfernteren Gegenſtand hinweiſt, als der in der ſelben Richtung näher liegende iſt, auf den er zu weiſen ſcheint.

Mit Einem Wort: der Menſch thut allezeit nur was er will, und thut es doch nothwendig. Das liegt aber daran, daß er ſchon iſt was er will: denn aus dem, was er iſt, folgt nothwendig Alles, was er jedes Mal thut. Betrachtet man ſein Thun **objective**, alſo von Auſſen; ſo erkennt man apodiktiſch, daß es, wie das Wirken jedes Naturweſens, dem Kauſalitätsgeſetze in ſeiner ganzen Strenge unterworfen ſeyn muß: **subjective** hingegen fühlt Jeder, daß er ſtets nur thut

was er will. Dies beſagt aber bloß, daß ſein Wirken die reine Aeußerung ſeines ſelbſteigenen Weſens iſt. Das Selbe würde daher jedes, ſelbſt das niedrigſte Naturweſen fühlen, wenn es fühlen könnte.

Die Freiheit iſt alſo durch meine Darſtellung nicht aufgehoben, ſondern bloß hinausgerückt, nämlich aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo ſie erweislich nicht anzutreffen iſt, hinauf in eine höhere, aber unſrer Erkenntniß nicht ſo leicht zugängliche Region: d. h. ſie iſt transſcendental. Und dies iſt denn auch der Sinn, in welchem ich jenen Ausſpruch des Malebranche, la liberté est un mystère, verſtanden wiſſen möchte, unter deſſen Aegide gegenwärtige Abhandlung die von der Königlichen Societät geſtellte Aufgabe zu löſen verſucht hat.

Anhang,

zur Ergänzung des erſten Abſchnittes.

In Folge der gleich Anfangs aufgeſtellten Eintheilung der Freiheit in phyſiſche, intellektuelle und moraliſche, habe ich, nachdem die erſtere und letztere abgehandelt ſind, jetzt noch die zweite zu erörtern, welches bloß der Vollſtändigkeit wegen und daher in der Kürze geſchehn ſoll.

Der Intellekt, oder das Erkenntnißvermögen, iſt das Medium der Motive, durch welches nämlich hindurch ſie auf den Willen, welcher der eigentliche Kern des Menſchen iſt, wirken. Nur ſofern dieſes Medium der Motive ſich in einem normalen Zuſtande befindet, ſeine Funktionen regelrecht vollzieht und daher die Motive unverfälſcht, wie ſie in der realen Auſſenwelt vorliegen, dem Willen zur Wahl darſtellt, kann dieſer ſich ſeiner Natur, d. h. dem individuellen Charakter des Menſchen gemäß, entſcheiden, alſo ungehindert, nach ſeinem ſelbſteigenen Weſen ſich äuſſern: dann iſt der Menſch intellektuell frei, d. h. ſeine Handlungen ſind das reine

Digitized by Google

Reſultat der Reaktion ſeines Willens auf Motive, die in der Auſſenwelt ihm eben ſo wie allen Andern vorliegen. Demzufolge ſind ſie ihm alsdann moraliſch und auch juridiſch zuzurechnen.

Dieſe intellektuelle Freiheit wird aufgehoben entweder dadurch, daß das Medium der Motive, das Erkenntnißvermögen, auf die Dauer oder nur vorübergehend, zerrüttet iſt, oder dadurch, daß äußere Umſtände, im einzelnen Fall, die Auffaſſung der Motive verfälſchen. Erſteres iſt der Fall im Wahnſinn, Delirium, Paroxysmus und Schlaftrunkenheit; letzteres bei einem entſchiedenen und unverſchuldeten Irrthum, z. B. wenn man Gift ſtatt Arznei eingießt, oder den nächtlich eintretenden Diener für einen Räuber hält und erſchießt, u. dgl. m. Denn in beiden Fällen ſind die Motive verfälſcht, weshalb der Wille ſich nicht ſo entſcheiden kann, wie er unter den vorliegenden Umſtänden es würde, wenn der Intellekt ſie ihm richtig überlieferte. Die unter ſolchen Umſtänden begangenen Verbrechen ſind daher auf nicht geſetzlich ſtrafbar. Denn die Geſetze gehn aus von der richtigen Vorausſetzung, daß der Wille nicht moraliſch frei ſei, in welchem Fall man ihn nicht lenken könnte; ſondern daß er der Nöthigung durch Motive unterworfen ſei: demgemäß wollen ſie allen etwanigen Motiven zu Verbrechen ſtärkere Gegenmotive, in den angedrohten Strafen, entgegenſtellen. Ergiebt ſich aber, daß der Intellekt, durch den dieſe Gegenmotive zu wirken hatten, unfähig war, ſie aufzunehmen und dem Willen vorzuhalten; ſo war ihre Wirkung unmöglich: ſie waren für ihn nicht vorhanden. Es iſt wie wenn man findet, daß einer der Fäden, die eine Maſchine zu bewegen hatten, geriſſen ſei. Die Schuld geht daher in ſolchem Fall vom Willen auf den Intellekt über: dieſer aber iſt keiner Strafe unterworfen; ſondern mit dem Willen allein haben es die Geſetze, wie die Moral, zu thun. Er allein iſt der eigentliche Menſch: der Intellekt iſt bloß ſein Organ, ſeine Fühlhörner nach Auſſen, d. i. das Medium der Wirkung auf ihn durch Motive.

Digitized by Google

Eben ſo wenig ſind dergleichen Thaten **moraliſch** zuzurechnen. Denn ſie ſind kein Zug des Charakters des Menſchen: er hat entweder etwas Anderes gethan als er zu thun wähnte, oder war unfähig an das zu denken, was ihn davon hätte abhalten ſollen, d. h. die Gegenmotive zuzulaſſen. Es iſt damit, wie wenn ein chemiſch zu unterſuchender Stoff der Einwirkung mehrerer Reagenzien ausgeſetzt wird, damit man ſehe, zu welchem er die ſtärkſte Verwandſchaft hat: findet ſich nach gemachtem Experiment, daß, durch ein zufälliges Hinderniß, das eine Reagens gar nicht hat einwirken können; ſo iſt das Experiment ungültig.

Die intellektuelle Freiheit, welche wir hier als ganz aufgehoben betrachteten, kann ferner auch bloß **vermindert**, oder partiell aufgehoben werden. Dies geſchieht beſonders durch den Affekt und durch den Rauſch. Der **Affekt** iſt die plötzliche, heftige Erregung des Willens durch eine von auſſen eindringende, zum Motiv werdende Vorſtellung, die eine ſolche Lebhaftigkeit hat, daß ſie alle andern, welche ihr als Gegenmotive entgegenwirken könnten, verdunkelt und nicht deutlich ins Bewußtſeyn kommen läßt. Dieſe letzteren, welche meiſtens nur abſtrakter Natur, bloße Gedanken, ſind, während jene erſtere ein Anſchauliches, Gegenwärtiges iſt, kommen dabei gleichſam nicht zum Schuß und haben alſo nicht was man auf Engliſch fair play nennt: die That iſt ſchon geſchehn, ehe ſie kontragiren konnten. Es iſt wie wenn im Duell der Eine vor dem Kommandowort losſchießt. Auch hier iſt demnach ſowohl die juridiſche als die moraliſche Verantwortlichkeit nach Beſchaffenheit der Umſtände, mehr oder weniger, doch immer zum Theil aufgehoben. In England wird ein in vollkommener Uebereilung und ohne die geringſte Ueberlegung, im heftigſten, plötzlich erregten Zorn begangener Mord **manslaughter** genannt und leicht, ja bisweilen gar nicht beſtraft. — Der **Rauſch** iſt ein Zuſtand, der zu Affekten disponirt, indem er die Lebhaftigkeit der anſchaulichen Vorſtellungen erhöht, das Denken in **abstracto** dagegen ſchwächt und dabei noch die Energie

des Willens ſteigert. An die Stelle der Verantwortlichkeit für die Thaten tritt hier die für den Rauſch ſelbſt: daher er juridiſch nicht entſchuldigt, obgleich hier die intellektuelle Freiheit zum Theil aufgehoben iſt.

Von dieſer intellektuellen Freiheit, *το ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διανοιαν*, redet ſchon, wiewohl ſehr kurz und ungenügend, Ariſtoteles in der Ethic. Eudem. II, c. 7 et 9. und etwas ausführlicher in der Ethic. Nicom. III. c. 2. — Sie iſt gemeint, wenn die Medicina forensis und die Kriminaljuſtiz frägt, ob ein Verbrecher im Zuſtande der Freiheit und folglich zurechnungsfähig geweſen.

Digitized by Google

Preisschrift

über

die Grundlage der Moral,

nicht gekrönt

von der Königlich Däniſchen Societät der Wiſſenſchaften,

zu Kopenhagen, am 30. Januar 1840.

Motto:

Moral predigen iſt leicht, Moral begründen ſchwer.

(† Schopenhauer, über den Willen in der Natur. S. 135. †)

Digitized by Google

Digitized by Google

Die von der Königl. Societät aufgeſtellte Frage, nebſt vorangeſchickter Einleitung, lautet:

Quum primitiva moralitatis idea, sive de summa lege morali principalis notio, sua quadam propria eaque minime logica necessitate, tum in ea disciplina appareat, cui propositum est cognitionem τοῦ ἠθικοῦ explicare, tum in vita, partim in conscientiæ judicio de nostris actionibus, partim in censura morali de actionibus aliorum hominum; quumque complures, quæ ab illa idea inseparabiles sunt, eamque tanquam originem respiciunt, notiones principales ad το ἠθικον spectantes, velut officii notio et imputationis, eadem necessitate eodemque ambitu vim suam exserant, — et tamen inter eos cursus viasque, quas nostræ ætatis meditatio philosophica persequitur, magni momenti esse videatur, hoc argumentum ad disputationem revocare, — cupit Societas, ut accurate hæc quæstio perpendatur et pertractetur:

Philosophiae moralis fons et fundamentum utrum in idea moralitatis, quæ immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis **quaerenda sunt**, an in alio cognoscendi principio?

V e r d e u t ſ ch t:

Da die urſprüngliche Idee der Moralität, oder der Hauptbegriff vom oberſten Moralgeſetze, mit einer ihr eigenthümlichen, jedoch keineswegs logiſchen Nothwendigkeit, ſowohl in der-

Digitized by Google

jenigen Wiſſenſchaft hervortritt, deren Zweck iſt, die Erkenntniß des Sittlichen darzulegen, als auch im wirklichen Leben, woſelbſt ſie ſich theils im Urtheil des Gewiſſens über unſre eigenen Handlungen, theils in unſrer moraliſchen Beurtheilung der Handlungen Anderer zeigt; und da ferner mehrere, von jener Idee unzertrennliche und aus ihr entſprungene moraliſche Hauptbegriffe, wie z. B. der Begriff der Pflicht und der der Zurechnung, mit gleicher Nothwendigkeit und in gleichem Umfang ſich geltend machen; — und da es doch bei den Wegen, welche die philoſophiſche Forſchung unſrer Zeit verfolgt, ſehr wichtig ſcheint, dieſen Gegenſtand wieder zur Unterſuchung zu bringen; — ſo wünſcht die Societät, daß folgende Frage ſorgfältig überlegt und abgehandelt werde:

Iſt **die Quelle und Grundlage der Moral zu ſuchen** in einer unmittelbar im Bewußtſeyn (oder Gewiſſen) liegenden Idee der Moralität und in der Analyſe der übrigen, aus dieſer entſpringenden, moraliſchen Grundbegriffe, oder aber in einem andern Erkenntnißgrunde?

I.

Einleitung.

§. 1.

Ueber das Problem.

Eine von der Königlich Holländiſchen Societät zu Harlem 1810 aufgeſtellte und von J. C. F. Meiſter erledigte Preisfrage: „warum die Philoſophen in den erſten Grundſätzen der Moral ſo ſehr abweichen, aber in den Folgerungen und den Pflichten, die ſie aus ihren Grundſätzen ableiten, übereinſtimmen?“ — war eine gar leichte Aufgabe, im Vergleich mit der vorliegenden. Denn:

1) Die gegenwärtige Frage der Königlichen Societät iſt auf nichts Geringeres gerichtet, als auf das objektiv wahre Fundament der Moral und folglich auch der Moralität. Eine Akademie iſt es, welche die Frage aufwirft: ſie will, als ſolche, keine auf praktiſche Zwecke gerichtete Ermahnung zur Rechtlichkeit und Tugend, geſtützt auf Gründe, deren Scheinbarkeit man hervorhebt und deren Schwäche man verſchleiert, wie das bei Vorträgen für das Volk geſchieht: ſondern, da ſie als Akademie nur theoretiſche und nicht praktiſche Zwecke kennt, will ſie die rein philoſophiſche, d. h. von allen poſitiven Satzungen, allen unbewieſenen Vorausſetzungen und ſonach von allen metaphyſiſchen oder auch mythiſchen Hypoſtaſen unabhängige, objektive, unverſchleierte und nackte Darlegung des letzten Grundes zu allem moraliſchen Wohlverhalten. — Dies aber iſt ein Problem, deſſen überſchwängliche Schwierigkeit dadurch bezeugt wird, daß nicht nur die Philoſophen aller Zeiten und Länder ſich daran die Zähne ſtumpf gebiſſen haben, ſondern ſogar alle

Götter des Orients und Occidents demſelben ihr Daſeyn verdanken. Wird es daher bei dieſer Gelegenheit gelöſt; ſo wird fürwahr die Königliche Societät ihr Gold nicht übel angelegt haben.

2) Ueberdies unterliegt die theoretiſche Unterſuchung des Fundaments der Moral dem ganz eigenen Nachtheil, daß ſie leicht für ein Unterwühlen deſſelben, welches den Sturz des Gebäudes ſelbſt nach ſich ziehn könnte, gehalten wird. Denn das praktiſche Intereſſe liegt hier dem theoretiſchen ſo nahe, daß ſein wohlgemeinter Eifer ſchwer zurückzuhalten iſt von unzeitiger Einmiſchung. Nicht Jeder vermag das rein theoretiſche, allem Intereſſe, ſelbſt dem moraliſch-praktiſchen, entfremdete Forſchen nach objektiver Wahrheit deutlich zu unterſcheiden vom frevelhaften Angriff auf geheiligte Herzensüberzeugung. Daher muß, wer hier Hand ans Werk legt, zu ſeiner Ermuthigung, ſich allezeit gegenwärtig erhalten, daß vom Thun und Treiben der Menſchen, wie vom Gewühl und Lerm des Marktes, nichts weiter abliegt als das in tiefe Stille zurückgezogene Heiligthum der Akademie, wohin kein Laut von Auſſen dringen darf, und wo keine andere Götter ein Standbild haben, als ganz allein die hehre, nackte Wahrheit.

Die Konkluſion aus dieſen beiden Prämiſſen iſt, daß mir eine völlige Parrheſia, nebſt dem Recht alles zu bezweifeln, geſtattet ſeyn muß; und daß, wenn ich, ſelbſt ſo, nur irgend etwas in dieſer Sache wirklich leiſte, — es viel geleiſtet ſeyn wird.

Aber noch andere Schwierigkeiten ſtehn mir entgegen. Es kommt hinzu, daß die Königliche Societät das Fundament der Ethik allein für ſich, abgeſondert, in einer kurzen Monographie dargelegt, folglich auſſer ſeinem Zuſammenhange mit dem geſammten Syſtem irgend einer Philoſophie, d. h. der eigentlichen Metaphyſik, verlangt. Dies muß die Leiſtung nicht nur erſchweren, ſondern ſogar nothwendig unvollkommen machen. Schon Chriſtian Wolf ſagt: **tenebræ in philosophia practica non dispelluntur, nisi luce metaphysica afful-**

Digitized by Google

gente. (Phil. pract. P. II. §. 28.) und Kant: „die Metaphyſik muß vorangehn, und ohne ſie kann es überall keine Moralphiloſophie geben.“ (Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten. Vorrede.) Denn, wie jede Religion auf Erden, indem ſie Moralität vorſchreibt, ſolche nicht auf ſich beruhen läßt, ſondern ihr eine Stütze giebt an der Dogmatik, deren Hauptzweck gerade dies iſt; ſo muß in der Philoſophie das ethiſche Fundament, welches es auch ſei, ſelbſt wieder ſeinen Anhaltspunkt und ſeine Stütze haben an irgend einer Metaphyſik, d. h. an der gegebenen Erklärung der Welt und des Daſeyns überhaupt; indem der letzte und wahre Aufſchluß über das innere Weſen des Ganzen der Dinge nothwendig eng zuſammenhangen muß mit dem über die ethiſche Bedeutung des menſchlichen Handelns, und jedenfalls dasjenige, was als Fundament der Moralität aufgeſtellt wird, wenn es nicht ein bloßer abſtrakter Satz, der, ohne Anhalt in der realen Welt, frei in der Luft ſchwebt, ſeyn darf, irgend eine entweder in der objektiven Welt oder im menſchlichen Bewußtſeyn gelegene Thatſache ſeyn muß, die, als ſolche, ſelbſt wieder nur Phänomen ſeyn kann und folglich, wie alle Phänomene der Welt, einer ferneren Erklärung bedarf, welche dann von der Metaphyſik gefordert wird. Ueberhaupt iſt die Philoſophie ſo ſehr ein zuſammenhängendes Ganzes, daß es unmöglich iſt, irgend einen Theil derſelben erſchöpfend darzulegen, ohne alles Uebrige mitzugeben. Metaphyſik der Natur, Metaphyſik der Sitten und Metaphyſik des Schönen ſetzen ſich wechſelſeitig voraus und vollenden erſt in ihrem Zuſammenhange die Erklärung des Weſens der Dinge und des Daſeyns überhaupt. Daher, wer eine von dieſen dreien bis auf ihren letzten Grund durchgeführt hätte, zugleich die andern in ſeine Erklärung mit hineingezogen haben müßte; gleichwie, wer von irgend einem Dinge in der Welt ein erſchöpfendes, bis auf den letzten Grund klares Verſtändniß hätte, auch die ganze übrige Welt vollkommen verſtanden haben würde.

Von einer gegebenen und als wahr angenommenen Meta-

Digitized by Google

phyſik aus, würde man auf ſynthetiſchem Wege zum Fundament der Ethik gelangen, wodurch dieſes ſelbſt von unten aufgebaut ſeyn würde, folglich die Ethik feſt geſtützt aufträte. Hingegen bei der durch die Aufgabe nothwendig gemachten Sonderung der Ethik von aller Metaphyſik bleibt nichts übrig als das analytiſche Verfahren, welches von Thatſachen, entweder der äußern Erfahrung oder des Bewußtſeyns ausgeht. Dieſe letztern kann es zwar auf ihre letzte Wurzel im Gemüthe des Menſchen zurückführen, welche dann aber als Grundfaktum, als Urphänomen, ſtehn bleiben muß, ohne weiter auf irgend etwas zurückgeführt zu werden; wodurch denn die ganze Erklärung eine bloß pſychologiſche bleibt. Höchſtens kann noch acceſſoriſch ihr Zuſammenhang mit irgend einer allgemeinen metaphyſiſchen Grundanſicht angedeutet werden. Hingegen würde jenes Grundfaktum, jenes ethiſche Urphänomen, ſelbſt wieder begründet werden können, wenn man, die Metaphyſik zuerſt abhandelnd, aus ihr, ſynthetiſch verfahrend, die Ethik ableiten dürfte. Das hieße aber ein vollſtändiges Syſtem der Philoſophie aufſtellen; wodurch die Gränze der geſtellten Frage weit überſchritten würde. Ich bin alſo genöthigt, die Frage innerhalb der Gränzen zu beantworten, welche ſie, durch ihre Vereinzelung, ſelbſt gezogen hat.

Und nun endlich noch wird das Fundament, auf welches ich die Ethik zu ſtellen beabſichtige, ſehr ſchmal ausfallen: wodurch von dem Vielen, was an den Handlungen der Menſchen legal, billigungs- und lobenswerth iſt, nur der kleinere Theil als aus rein moraliſchen Bewegungsgründen entſprungen ſich ergeben, der größere Theil aber anderartigen Motiven anheimfallen wird. Das befriedigt weniger und fällt nicht ſo glänzend in die Augen, wie etwan ein kategoriſcher Imperativ, der ſtets zu Befehl ſteht, um ſelbſt wieder zu befehlen, was gethan und was gelaſſen werden ſoll; anderer, materieller Moralbegründungen gar zu geſchweigen. Da bleibt mir nichts übrig, als an den Spruch des Koheleth (4, 6.) zu erinnern: „es iſt beſſer eine Hand voll mit Ruhe, denn beide Fäuſte

Digitized by Google

voll mit Mühe und Eitelkeit.“ Des Aechten, Probehaltigen und Unzerſtörbaren iſt in aller Erkenntniß ſtets wenig; wie die Erzſtufe wenige Unzen Gold in einem Centner Stein verlarvt enthält. Aber ob man nun wirklich mit mir den ſichern Beſitz dem großen, das wenige Gold, welches im Tiegel zurück bleibt, der ausgedehnten Maſſe, die herangeſchleppt wurde, vorziehn, — oder ob man vielmehr mich beſchuldigen werde, der Moral ihr Fundament mehr entzogen als gegeben zu haben, ſofern ich nachweiſe, daß die legalen und lobenswerthen Handlungen der Menſchen oft gar keinen und meiſtens nur einen kleinen Theil rein moraliſchen Gehalts beſitzen, im Uebrigen aber auf Motiven beruhen, deren Wirkſamkeit zuletzt auf den Egoismus des Handelnden zurückzuführen iſt; — dies Alles muß ich dahingeſtellt ſeyn laſſen, nicht ohne Beſorgniß, ja mit Reſignation; da ich ſchon längſt dem Ritter von Zimmermann beiſtimme, wenn er ſagt: „denke im Herzen, bis in den Tod, nichts ſei in der Welt ſo ſelten, wie ein guter Richter.“ (Ueber die Einſamkeit. Th 1. c. 3. p. 93.) Ja, ich ſehe ſchon im Geiſte meine Darſtellung, welche für alles ächte, freiwillige Rechtthun, für alle Menſchenliebe, allen Edelmuth, wo ſie je gefunden ſeyn mögen, nur eine ſo ſchmale Baſis aufzuweiſen hat, neben denen der Kompetitoren, welche breite, jeder beliebigen Laſt gewachſene und dabei jedem Zweifler, mit einem drohenden Seitenblick auf ſeine eigene Moralität, ins Gewiſſen zu ſchiebende Fundamente der Moral zuverſichtlich hinſtellen, — ſo arm und kleinlaut daſtehn, wie vor dem König Lear die Kordelia, mit der wortarmen Verſicherung ihrer pflichtmäßigen Geſinnung, neben den überſchwänglichen Betheuerungen ihrer beredeteren Schweſtern. — Da bedarf es wohl einer Herzſtärkung durch einen gelehrten Waidſpruch, wie: magna est vis veritatis, et prævalebit, — der doch den, der gelebt und geleiſtet hat, nicht ſehr mehr ermuthigt. Inzwiſchen will ich es ein Mal mit der Wahrheit wagen: denn was mir begegnet, wird ihr mit begegnet ſeyn.

Digitized by Google

§. 2.

Allgemeiner Rückblick.

Dem Volke wird die Moral durch die Theologie begründet, als ausgeſprochener Wille Gottes. Die Philoſophen hingegen, mit wenigen Ausnahmen, ſehn wir ſorgfältig bemüht, dieſe Art der Begründung ganz auszuſchließen, ja, um nur ſie zu vermeiden, lieber zu ſophiſtiſchen Gründen ihre Zuflucht nehmen. Woher dieſer Gegenſatz? Gewiß läßt ſich keine wirkſamere Begründung der Moral denken, als die theologiſche: denn wer würde ſo vermeſſen ſeyn, ſich dem Willen des Allmächtigen und Allwiſſenden zu widerſetzen? Gewiß Niemand; wenn nur derſelbe auf eine ganz authentiſche, keinem Zweifel Raum geſtattende, ſo zu ſagen offizielle Weiſe verkündigt wäre. Aber dieſe Bedingung iſt es, die ſich nicht erfüllen läßt. Vielmehr ſucht man, umgekehrt, das als Wille Gottes verkündigte Geſetz dadurch als ſolches zu beglaubigen, daß man deſſen Uebereinſtimmung mit unſern anderweitigen, alſo natürlichen, moraliſchen Einſichten nachweiſt, appellirt mithin an dieſe als das Unmittelbarere und Gewißere. Hiezu kommt noch die Erkenntniß, daß ein bloß durch angedrohte Strafe und verheiſſene Belohnung zu Wege gebrachtes moraliſches Handeln, mehr dem Scheine als der Wahrheit nach ein ſolches ſeyn würde; weil es ja im Grunde auf Egoismus beruhte, und was dabei in letzter Inſtanz den Ausſchlag gäbe, die größere oder geringere Leichtigkeit wäre, mit der Einer vor dem Andern aus unzureichenden Gründen glaubte. Seitdem nun aber gar Kant die bis dahin für feſt geltenden Fundamente der ſpekulativen Theologie zerſtört hat, und dann dieſe, welche bisher die Trägerin der Ethik geweſen war, jetzt, umgekehrt, auf die Ethik ſtützen wollte, um ihr ſo eine, wenn auch nur ideelle Exiſtenz zu verſchaffen; da iſt weniger als jemals an eine Begründung der Ethik durch die Theologie zu denken, indem man nun nicht mehr weiß, welche von beiden die Laſt und

Digitized by Google

welche die Stütze ſeyn ſoll, und am Ende in einen circulus vitiosus geriethe.

Eben durch den Einfluß der Kantiſchen Philoſophie, ſodann durch die gleichzeitige Einwirkung der beiſpielloſen Fortſchritte ſämmtlicher Naturwiſſenſchaften, in Hinſicht auf welche jedes frühere Zeitalter gegen unſeres als das der Kindheit erſcheint, und endlich durch die Bekanntſchaft mit der Sanskritlitteratur, mit dem Brahmaismus und Buddhaismus, dieſen älteſten und am weiteſten verbreiteten, alſo der Zeit und dem Raume nach vornehmſten Religionen der Menſchheit, welche ja auch die heimathliche Urreligion unſeres eigenen, bekanntlich Aſiatiſchen Stammes ſind, der jetzt, in ſeiner fremden Heimath, wieder eine ſpäte Kunde von ihnen erhält; — durch alles dieſes, ſage ich, haben im Laufe der letzten 50 Jahre die philoſophiſchen Grundüberzeugungen der Gelehrten Europa's eine Umwandlung erlitten, welche vielleicht Mancher ſich nur zögernd eingeſteht, die aber doch nicht abzuleugnen iſt. In Folge derſelben ſind auch die alten Stützen der Ethik morſch geworden; doch iſt die Zuverſicht geblieben, daß dieſe ſelbſt nie ſinken kann: woraus die Ueberzeugung hervorgeht, daß es für ſie noch andere Stützen, als die bisherigen, geben müſſe, welche den vorgeſchrittenen Einſichten des Zeitalters angemeſſen wären. Ohne Zweifel iſt es die Erkenntniß dieſes mehr und mehr fühlbar werdenden Bedürfnißes, welche die Königliche Societät zu der vorliegenden, bedeutſamen Preisfrage veranlaßt hat. —

Zu allen Zeiten iſt viele und gute Moral gepredigt worden; aber die Begründung derſelben hat ſtets im Argen gelegen. Im Ganzen iſt bei dieſer das Beſtreben ſichtbar, irgend eine objektive Wahrheit zu finden, aus welcher die ethiſchen Vorſchriften ſich logiſch ableiten ließen: man hat dieſelbe in der Natur der Dinge, oder in der des Menſchen geſucht; aber vergebens. Immer ergab ſich, daß der Wille des Menſchen nur auf ſein eigenes Wohlſeyn, deſſen Summe man unter dem Begriff Glückſeligkeit denkt, gerichtet ſei; welches Streben ihn auf einen ganz anderen Weg leitet, als den die Moral

ihm vorzeichnen möchte. Nun verſuchte man die Glückſeligkeit bald als identiſch mit der Tugend, bald aber als eine Folge und Wirkung derſelben darzuſtellen: beides iſt allezeit mißlungen; obwohl man die Sophismen dabei nicht geſpart hat. Man verſuchte es ſodann mit rein objektiven, abſtrakten, bald a posteriori, bald a priori gefundenen Sätzen, aus denen das ethiſche Wohlverhalten ſich allenfalls folgern ließe: aber dieſen gebrach es an einem Anhaltspunkt in der Natur des Menſchen, vermöge deſſen ſie die Macht gehabt hätten, ſeinem egoiſtiſchen Hange entgegen, ſeine Beſtrebungen zu leiten. Alles dieſes durch Aufzählung und Kritik aller bisherigen Grundlagen der Moral hier zu erhärten, ſcheint mir überflüſſig; nicht nur weil ich die Meinung des Auguſtinus theile non est pro magno habendum quid homines senserint, sed quae sit rei veritas; ſondern auch weil es hieße γλαυκας εἰς Αϑηνας κομιζειν, indem der Königlichen Societät die früheren Verſuche die Ethik zu begründen, genugſam bekannt ſind, und ſie durch die Preisfrage ſelbſt zu erkennen giebt, daß ſie auch von der Unzulänglichkeit derſelben überzeugt iſt. Der weniger gelehrte Leſer findet eine zwar nicht vollſtändige, aber doch in der Hauptſache genügende Zuſammenſtellung der bisherigen Verſuche in Garve's „Ueberſicht der vornehmſten Principien der Sittenlehre," ferner in Stäudlin's „Geſchichte der Moralphiloſophie" und ähnlichen Büchern. — Niederſchlagend iſt freilich die Betrachtung, daß es der Ethik, dieſer das Leben unmittelbar betreffenden Wiſſenſchaft, nicht beſſer gegangen iſt als der abſtruſen Metaphyſik, und ſie, ſeit Sokrates ſie gründete, ſtets betrieben, doch noch ihren erſten Grundſatz ſucht. Aber dagegen iſt auch in der Ethik weit mehr, als in irgend einer andern Wiſſenſchaft, das Weſentliche in den erſten Grundſätzen enthalten; indem die Ableitungen hier ſo leicht ſind, daß ſie ſich von ſelbſt machen. Denn zu ſchließen ſind Alle, zu urtheilen Wenige fähig. Daher eben ſind lange Lehrbücher und Vorträge der Moral ſo überflüßig als langweilig. Daß ich inzwiſchen alle die früheren Grundlagen der

Ethik als bekannt vorausſetzen darf, iſt mir eine Erleichterung. Denn wer überblickt, wie ſowohl die Philoſophen des Alterthums, als die der neueren Zeit (dem Mittelalter genügte der Kirchenglaube) zu den verſchiedenſten, mitunter wunderlichſten Argumenten gegriffen haben, um für die ſo allgemein anerkannten Forderungen der Moral ein nachweisbares Fundament zu liefern, und dies dennoch mit offenbar ſchlechtem Erfolg; der wird die Schwierigkeit des Problems ermeſſen und danach meine Leiſtung beurtheilen. Und wer geſehen hat, wie alle bisher eingeſchlagenen Wege nicht zum Ziele führten, wird williger mit mir einen davon ſehr verſchiedenen betreten, den man bisher entweder nicht geſehen hat, oder aber verächtlich liegen ließ; vielleicht weil er der natürlichſte war. *) In der That wird meine Löſung des Problems Manchen an das Ei des Kolumbus erinnern.

Ganz allein dem neueſten Verſuche die Ethik zu begründen, dem Kantiſchen, werde ich eine kritiſche Unterſuchung und zwar eine deſto ausführlichere widmen; theils weil die große Moralreform Kants dieſer Wiſſenſchaft eine Grundlage gab, die wirkliche Vorzüge vor den früheren hatte; theils weil ſie noch immer das letzte Bedeutende iſt, das in der Ethik geſchehen, daher Kants Begründung derſelben noch heut zu Tage in allgemeiner Geltung ſteht und durchgängig gelehrt wird, wenn auch durch einige Aenderungen in der Darſtellung und den Ausdrücken anders aufgeputzt. Sie iſt die Ethik der letzten 60 Jahre, welche weggeräumt werden muß, ehe wir einen andern Weg einſchlagen. Hiezu kommt, daß die Prüfung derſelben mir Anlaß geben wird, die meiſten ethiſchen Grundbegriffe zu unterſuchen und zu erörtern, um das Ergebniß hie-

*) Io dir non vi saprei per qual sventura,
O piuttosto per qual fatalità,
Da noi credito ottien più l'impostura,
Che la semplice e nuda verità. —
Casti.

von ſpäter vorausſetzen zu können. Beſonders aber wird, weil die Gegenſätze ſich erläutern, die Kritik der Kantiſchen Moralbegründung die beſte Vorbereitung und Anleitung, ja der gerade Weg zu der meinigen ſeyn, als welche, in den weſentlichſten Punkten der Kantiſchen diametral entgegengeſetzt iſt. Dieſerwegen würde es das verkehrteſte Beginnen ſeyn, wenn man die jetzt folgende Kritik überſpringen wollte, um gleich an den poſitiven Theil meiner Darſtellung zu gehen, als welcher dann nur halb verſtändlich ſeyn würde.

Ueberhaupt iſt es jetzt wirklich an der Zeit, daß die Ethik ein Mal ernſtlich ins Verhör genommen werde. Seit mehr als einem halben Jahrhundert liegt ſie auf dem bequemen Ruhepolſter, welches Kant ihr untergebreitet hatte: dem kategoriſchen Imperativ der praktiſchen Vernunft. In unſern Tagen jedoch wird dieſer meiſtens unter dem weniger prunkenden, aber glatteren und kurrenteren Titel „das Sittengeſetz" eingeführt, unter welchem er, nach einer leichten Verbeugung vor Vernunft und Erfahrung, unbeſehen durchſchlüpft: iſt er aber ein Mal im Hauſe, dann wird des Befehlens und Kommandirens kein Ende; ohne daß er je weiter Rede ſtände. — Daß Kant, als der Erfinder der Sache, und nachdem er gröbere Irrthümer dadurch verdrängt hatte, ſich dabei beruhigte, war recht und nothwendig. Aber nun ſehen zu müſſen, wie auf dem von ihm gelegten und ſeitdem immer breiter getretenen Ruhepolſter jetzt ſogar die Eſel ſich wälzen, — das iſt hart: ich meine die täglichen Kompendienſchreiber, die, mit der gelaſſenen Zuverſicht des Unverſtandes, vermeinen die Ethik begründet zu haben, wenn ſie nur ſich auf jenes unſerer Vernunft angeblich einwohnende „Sittengeſetz" berufen, und dann getroſt jenes weitſchweifige und konfuſe Phraſengewebe darauf ſetzen, mit dem ſie die klärſten und einfachſten Verhältniſſe des Lebens unverſtändlich zu machen verſtehn; — ohne bei ſolchem Unternehmen jemals ſich ernſtlich gefragt zu haben, ob denn auch wirklich ſo ein „Sittengeſetz," als bequemer Koder der Moral, in unſerem Kopf, Bruſt oder Herzen geſchrieben

ſtehe. Daher bekenne ich das beſondere Vergnügen, mit dem ich jetzt daran gehe, der Moral das breite Ruhepolſter wegzuziehen, und ſpreche unverholen mein Vorhaben aus, die praktiſche Vernunft und den kategoriſchen Imperativ Kants als völlig unberechtigte, grundloſe und erdichtete Annahmen nachzuweiſen, darzuthun, daß auch Kants Ethik eines ſoliden Fundaments ermangelt, und ſomit die Moral wieder ihrer alten, gänzlichen Rathloſigkeit zu überantworten, in welcher ſie daſtehen muß, ehe ich darangehe, das wahre, in unſerm Weſen gegründete und ungezweifelt wirkſame, moraliſche Princip der menſchlichen Natur darzulegen. Denn da dieſes kein ſo breites Fundament darbietet, wie jenes Ruhepolſter; ſo werden die, welche die Sache bequemer gewohnt ſind, ihren alten Ruheplatz nicht eher verlaſſen, als bis ſie die tiefe Höhlung des Bodens, auf dem er ſteht, deutlich wahrgenommen haben.

Digitized by Google

II.

Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments.

§. 3.

Ueberſicht.

Kant hat in der Ethik das große Verdienſt, ſie von allem Eudämonismus gereinigt zu haben. Die Ethik der Alten war Eudämonik; die der Neueren meiſtens Heilslehre. Die Alten wollten Tugend und Glückſeligkeit als identiſch nachweiſen: aber dieſe waren wie zwei Figuren, die ſich nie decken, wie man ſie auch legen mag. Die Neueren wollten nicht nach dem Satze der Identität, ſondern nach dem des Grundes beide in Verbindung ſetzen, alſo die Glückſeligkeit zur Folge der Tugend machen; wobei ſie aber entweder eine andere als die möglicherweiſe erkennbare Welt, oder Sophismen zu Hülfe nehmen mußten. Unter den Alten macht Platon allein eine Ausnahme: ſeine Ethik iſt nicht eudämoniſtiſch; dafür aber wird ſie myſtiſch. Hingegen iſt ſogar die Ethik der Kyniker und Stoiker nur ein Eudämonismus beſonderer Art: welches zu beweiſen es mir nicht an Gründen und Belegen, wohl aber, bei meinem jetzigen Vorhaben, an Raum gebricht. — Bei den Alten und Neueren alſo, Platon allein ausgenommen, war die Tugend nur Mittel zum Zweck. Freilich, wenn man es ſtreng nehmen wollte; ſo hätte auch Kant den Eudämonismus mehr ſcheinbar als wirklich aus der Ethik verbannt. Denn er läßt zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit doch noch eine geheime Verbindung übrig, in ſeiner Lehre vom höchſten Gut, wo ſie in einem entlegenen und dunkeln Kapitel

Digitized by Google

zuſammenkommen, während öffentlich die Tugend gegen die Glückſeligkeit ganz fremd thut. Davon abgeſehen, tritt bei Kant das ethiſche Princip als ein von der Erfahrung und ihrer Belehrung ganz unabhängiges, ein transſcendentales, oder metaphyſiſches auf. Er erkennt an, daß die menſchliche Handlungsweiſe eine Bedeutung habe, die über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausgeht und eben deshalb die eigentliche Brücke zu dem iſt, was er die intelligible Welt, mundus noumenon, die Welt der Dinge an ſich nennt.

Den Ruhm, welchen die Kantiſche Ethik erlangt hat, verdankt ſie, neben ihren ſoeben berührten Vorzügen, der moraliſchen Reinigkeit und Erhabenheit ihrer Reſultate. An dieſen hielten ſich die Meiſten, ohne ſich ſonderlich mit der Begründung derſelben zu befaſſen, als welche ſehr komplex, abſtrakt und in einer überaus künſtlichen Form dargeſtellt iſt, auf welche Kant ſeinen ganzen Scharfſinn und Kombinationsgabe verwenden mußte, um ihr ein haltbares Anſehen zu geben. Glücklicherweiſe hat er der Darſtellung des Fundaments ſeiner Ethik, abgeſondert von dieſer ſelbſt, ein eigenes Werk gewidmet, die „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten" deren Thema alſo genau daſſelbe iſt mit dem Gegenſtande unſerer Preisfrage. Denn er ſagt daſelbſt p. 13 der Vorrede: „Gegenwärtige Grundlegung iſt nichts mehr als die Auf„ſuchung und Feſtſetzung des oberſten Princips der Moralität, „welche allein ein, in ſeiner Abſicht, ganzes und von aller „andern ſittlichen Unterſuchung abzuſonderndes Geſchäft aus„macht." Wir finden in dieſem Buche die Grundlage, alſo das Weſentliche ſeiner Ethik ſtreng ſyſtematiſch, bündig und ſcharf dargeſtellt, wie ſonſt in keinem andern. Außerdem hat daſſelbe noch den bedeutenden Vorzug, das älteſte ſeiner moraliſchen Werke, nur ein Jahr jünger als die Kritik der reinen Vernunft, und mithin aus der Zeit zu ſeyn, wo, obwohl er ſchon 61 Jahre zählte, der nachtheilige Einfluß des Alters auf ſeinen Geiſt doch noch nicht merklich war. Dieſer iſt hingegen ſchon deutlich zu ſpüren in der Kritik der praktiſchen

Digitized by Google

Vernunft, welche 1788, alſo ein Jahr ſpäter fällt als die unglückliche Umarbeitung der Kritik der reinen Vernunft in der *zweiten Auflage*, durch welche er dieſes ſein unſterbliches Hauptwerk offenbar verdorben hat; worüber wir in der Vorrede zur neuen, von *Roſenkranz* beſorgten Ausgabe eine Auseinanderſetzung erhalten haben, der ich, nach eigener Prüfung der Sache, nicht anders als beiſtimmen kann. Die *Kritik der praktiſchen Vernunft* enthält im Weſentlichen daſſelbe, was die oben erwähnte „*Grundlegung*," nur daß dieſe es in konciſer und ſtrengerer Form giebt, jene hingegen mit großer Breite der Ausführung und durch Abſchweifungen unterbrochen, auch, zur Erhöhung des Eindrucks, durch einige moraliſche Deklamationen unterſtützt. Kant hatte, als er dies ſchrieb, endlich und ſpät, ſeinen wohlverdienten Ruhm erlangt: dadurch einer gränzenloſen Aufmerkſamkeit gewiß, ließ er der Redſeligkeit des Alters ſchon mehr Spielraum. Als der *Kritik der praktiſchen Vernunft* hingegen eigenthümlich iſt anzuführen erſtlich die über alles Lob erhabene und gewiß früher abgefaßte Darſtellung des Verhältniſſes zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit (p. 169 — 179 der vierten Auflage, und p. 223—31 bei Roſenkranz), welche indeſſen gänzlich mit *der* übereinſtimmt, die er in der Kritik der *reinen* Vernunft (p. 560—86. R. p. 438 ſſ.) giebt, und zweitens die Moraltheologie, welche man mehr und mehr für das erkennen wird, was Kant eigentlich damit gewollt hat. Endlich in den „*Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre*," dieſem Seitenſtück zu ſeiner deplorablen „Rechtslehre" und abgefaßt im Jahre 1797, iſt der Einfluß der Altersſchwäche überwiegend. Aus allen dieſen Gründen nehme ich in gegenwärtiger Kritik die zuerſt genannte „*Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten*" zu meinem Leitfaden, und auf dieſe beziehen ſich alle ohne weiteren Beiſatz von mir angeführten Seitenzahlen; welches ich zu merken bitte. Die beiden andern Werke aber werde ich nur acceſſoriſch und ſekundär in Betracht nehmen. Dem Verſtändniß gegenwärtiger, die Kantiſche Ethik

im tiefſten Grunde unterwühlenden Kritik wird es überaus förderlich ſeyn, wenn der Leſer jene „Grundlegung“ Kants, auf die ſie ſich zunächſt bezieht, zumal da dieſe nur 128 und XIV Seiten (bei Roſenkranz in Allem nur 100 Seiten) füllt, zuvor mit Aufmerkſamkeit nochmals durchleſen will, um ſich den Inhalt derſelben wieder ganz zu vergegenwärtigen. Ich citire ſie nach der dritten Auflage von 1792 und füge die Seitenzahl der neuen Geſammtausgabe von Roſenkranz mit vorgeſetztem R. hinzu.

§. 4.

Von der imperativen Form der Kantiſchen Ethik.

Kant's πρωτον ψευδος liegt in ſeinem Begriff von der Ethik ſelbſt, den wir am deutlichſten ausgeſprochen finden pag. 62 (R. 54): „In einer praktiſchen Philoſophie iſt es nicht darum zu thun, Gründe anzugeben von dem was geſchieht, ſondern Geſetze von dem was geſchehen ſoll, ob es gleich niemals geſchieht.“ — Dies iſt ſchon eine entſchiedene Petitio principii. Wer ſagt euch, daß es Geſetze giebt, denen unſer Handeln ſich unterwerfen ſoll? Wer ſagt euch, daß geſchehen ſoll, was nie geſchieht? — Was berechtigt euch dies vorweg anzunehmen und demnächſt eine Ethik in legislatoriſch-imperativer Form, als die allein mögliche, uns ſofort aufzudringen? Ich ſage, im Gegenſatz zu Kant, daß der Ethiker, wie der Philoſoph überhaupt, ſich begnügen muß mit der Erklärung und Deutung des Gegebenen, alſo des wirklich Seienden oder Geſchehenden, um zu einem Verſtändniß deſſelben zu gelangen, und daß er hieran vollauf zu thun hat, viel mehr als bis heute, nach abgelaufenen Jahrtauſenden, gethan iſt. Obiger Kantiſchen petitio principii gemäß wird gleich in der, durchaus zur Sache gehörenden, Vorrede, vor aller Unterſuchung angenommen, daß es rein moraliſche Geſetze gebe; welche Annahme nachher ſtehn bleibt und die tiefſte Grundlage des ganzen Syſtems iſt. Wir wollen aber doch zuvor den Begriff eines Geſetzes unterſuchen. Die eigentliche

Digitized by Google

und urſprüngliche Bedeutung deſſelben beſchränkt ſich auf das bürgerliche Geſetz, lex, νομος, eine menſchliche Einrichtung, auf menſchlicher Willkühr beruhend. Eine zweite, abgeleitete, tropiſche, metaphoriſche Bedeutung hat der Begriff Geſetz in ſeiner Anwendung auf die Natur, deren theils a priori erkannte, theils ihr empiriſch abgemerkte, ſich ſtets gleichbleibende Verfahrungsweiſen wir, metaphoriſch, Naturgeſetze nennen. Nur ein ſehr kleiner Theil dieſer Naturgeſetze iſt es, der ſich a priori einſehen läßt und das ausmacht, was Kant ſcharfſinnig und vortrefflich ausgeſondert und unter dem Namen Metaphyſik der Natur zuſammengeſtellt hat. Für den menſchlichen Willen giebt es allerdings auch ein Geſetz, ſofern der Menſch zur Natur gehört, und zwar ein ſtreng nachweisbares, ein unverbrüchliches, ausnahmsloſes, felſenfeſtſtehendes, welches nicht, wie der kategoriſche Imperativ, vel quasi, ſondern wirklich Nothwendigkeit mit ſich führt: es iſt das Geſetz der Motivation, eine Form des Kauſalitätsgeſetzes, nämlich die durch das Erkennen vermittelte Kauſalität. Dies iſt das einzige nachweisbare Geſetz für den menſchlichen Willen, dem dieſer als ſolcher unterworfen iſt. Es beſagt, daß jede Handlung nur in Folge eines zureichenden Motivs eintreten kann. Es iſt, wie das Geſetz der Kauſalität überhaupt, ein Naturgeſetz. Hingegen moraliſche Geſetze, unabhängig von menſchlicher Satzung, Staatseinrichtung, oder Religionslehre, dürfen ohne Beweis nicht als vorhanden angenommen werden, Kant begeht alſo durch dieſe Vorausnahme eine Petitio principii. Sie erſcheint um ſo dreiſter, als er ſogleich, pag. 6 der Vorrede, hinzufügt, daß ein moraliſches Geſetz „abſolute Nothwendigkeit" bei ſich führen ſoll. Eine ſolche aber hat überall zum Merkmal die Unausbleiblichkeit des Erfolgs: wie kann nun von abſoluter Nothwendigkeit die Rede ſeyn bei dieſen angeblichen moraliſchen Geſetzen; als ein Beiſpiel von welchen er „du ſollt (sic) nicht lügen" anführt; da ſie bekanntlich und wie er ſelbſt eingeſteht, meiſtens, ja in der Regel, erfolglos bleiben? Um in der wiſſenſchaftlichen Ethik, au-

Digitized by Google

ßer dem Geſetze der Motivation, noch andere, urſprüngliche und von aller Menſchenſatzung unabhängige Geſetze für den Willen anzunehmen, hat man ſie ihrer ganzen Exiſtenz nach zu beweiſen und abzuleiten; wenn man darauf bedacht iſt, in der Ethik die Redlichkeit nicht bloß anzuempfehlen, ſondern auch zu üben. Bis jener Beweis geführt worden, erkenne ich für die Einführung des Begriffes Geſetz, Vorſchrift, Soll in die Ethik keinen andern Urſprung an, als einen der Philoſophie fremden, den Moſaiſchen Dekalog. Dieſen Urſprung verräth ſogar naiv, auch im obigen, dem erſten von Kant aufgeſtellten Beiſpiel eines moraliſchen Geſetzes, die Orthographie „du ſollt.“ Ein Begriff, der keinen andern als ſolchen Urſprung aufzuweiſen hat, darf aber nicht ſo ohne Weiteres ſich in die philoſophiſche Ethik drängen, ſondern wird hinausgewieſen, bis er durch rechtmäßigen Beweis beglaubigt und eingeführt iſt. Bei Kant haben wir an ihm die erſte Petitio principii, und ſie iſt groß.

Wie nun, mittelſt derſelben, Kant, in der Vorrede, den Begriff des Moralgeſetzes ohne Weiteres als gegeben und unbezweifelt vorhanden genommen hatte; eben ſo macht er es p. 8. (R. p. 16.) mit dem jenem eng verwandten Begriff der Pflicht, der, ohne weitere Prüfung zu beſtehen, als in die Ethik gehörig hineingelaſſen wird. Allein ich bin genöthigt, hier abermals Proteſt einzulegen. Dieſer Begriff, ſammt ſeinen Anverwandten, alſo dem des Geſetzes, Gebotes, Sollens und d. gl. hat, in dieſem unbedingten Sinn genommen, ſeinen Urſprung in der theologiſchen Moral, und bleibt in der philoſophiſchen ſo lange ein Fremdling, bis er eine gültige Beglaubigung aus dem Weſen der menſchlichen Natur, oder dem der objektiven Welt beigebracht hat. Bis dahin erkenne ich für ihn und ſeine Anverwandten keinen andern Urſprung als den Dekalog. Ueberhaupt hat, in den chriſtlichen Jahrhunderten, die philoſophiſche Ethik ihre Form unbewußt von der theologiſchen genommen: da nun dieſe weſentlich eine gebietende iſt; ſo iſt auch die philoſophiſche in der Form von Vorſchrift und Pflichtenlehre aufgetreten, in aller Unſchuld und ohne zu ahnden, daß hiezu

erſt eine anderweitige Befugniß nöthig ſei; vielmehr vermeinend, dies ſei eben ihre eigene und natürliche Geſtalt. So unleugbar und von allen Völkern, Zeiten und Glaubenslehren, auch von allen Philoſophen (mit Ausnahme der eigentlichen Materialiſten) anerkannt, die metaphyſiſche d. h. über dieſes erſcheinende Daſeyn hinaus ſich erſtreckende und die Ewigkeit berührende ethiſche Bedeutſamkeit des menſchlichen Handelns iſt; ſo wenig iſt es dieſer weſentlich, in der Form des Gebietens und Gehorchens, des Geſetzes und der Pflicht aufgefaßt zu werden. Getrennt von den theologiſchen Vorausſetzungen, aus denen ſie hervorgegangen, verlieren überdem dieſe Begriffe eigentlich alle Bedeutung, und wenn man, wie Kant, jene dadurch zu erſetzen vermeint, daß man von abſolutem Sollen und unbedingter Pflicht redet; ſo ſpeiſt man den Leſer mit Worten ab, ja giebt ihm eigentlich eine Contradictio in adjecto zu verdauen. Jedes Soll hat allen Sinn und Bedeutung ſchlechterdings nur in Beziehung auf angedrohte Strafe oder verheißene Belohnung. Daher ſagt auch, lange ehe an Kant gedacht wurde, ſchon Locke: For since it would be utterly in vain, to suppose a rule set to the free actions of man, without annexing to it some enforcement of good and evil to determine his will; we must, wherever we suppose a law, suppose also some reward or punishment annexed to that law. (on Understanding Bk. II. c. 33 §. 6.*) Jedes Sollen iſt alſo nothwendig durch Strafe oder Belohnung bedingt, mithin, in Kants Sprache zu reden, weſentlich und unausweichbar hypothetiſch und niemals, wie er behauptet, kategoriſch. Werden aber jene Be-

*) „Denn da es durchaus vergeblich ſein würde, eine den freien Handlungen des Menſchen gezogene Richtſchnur anzunehmen, ohne derſelben etwas anzuhängen, was ihr Nachdruck ertheilte, indem es mittelſt Wohl und Wehe ſeinen Willen beſtimmte; ſo müſſen wir überall, wo wir ein Geſetz annehmen, auch irgend eine dieſem Geſetz anhängende Belohnung oder Strafe annehmen.“ (Ueb. d. Verſtand. B. II. c. 33 §. 6.)

Digitized by Google

dingungen weggedacht, ſo bleibt der Begriff des Sollens ſinnleer: daher abſolutes Sollen allerdings eine Contradictio in adjecto iſt. Die völlige Undenkbarkeit und Widerſinnigkeit dieſes der Ethik Kants zum Grunde liegenden Begriffs eines unbedingten Sollens tritt in ſeinem Syſtem ſelbſt ſpäter, nämlich in der Kritik der praktiſchen Vernunft, hervor; wie ein verlarvtes Gift im Organismus nicht bleiben kann, ſondern endlich hervorbrechen und ſich Luft machen muß. Nämlich jenes ſo unbedingte Soll poſtulirt ſich hinterher doch eine Bedingung und ſogar mehr als eine, nämlich eine Belohnung, dazu die Unſterblichkeit des zu Belohnenden und einen Belohner. Das iſt freilich nothwendig, wenn man einmal Pflicht und Soll zum Grundbegriff der Ethik gemacht hat; da dieſe Begriffe weſentlich relativ ſind und alle Bedeutung nur haben durch angedrohte Strafe oder verheißene Belohnung. Dieſer Lohn, der für die Tugend, welche alſo nur ſcheinbar unentgeltlich arbeitete, hinterdrein poſtulirt wird, tritt aber anſtändig verſchleiert auf, unter dem Namen des höchſten Guts, welches die Vereinigung der Tugend und Glückſeligkeit iſt. Dieſes iſt aber im Grunde nichts anderes, als die auf Glückſeligkeit ausgehende, folglich auf Eigennutz geſtützte Moral, oder Eudämonismus, welche Kant als heteronomiſch feierlich zur Hauptthüre ſeines Syſtems hinausgeworfen hatte, und die ſich nun unter dem Namen höchſtes Gut zur Hinterthüre wieder hereinſchleicht. So rächt ſich die einen Widerſpruch verbergende Annahme des unbedingten, abſoluten Sollens. Das bedingte Sollen andrerſeits kann freilich kein ethiſcher Grundbegriff ſeyn, weil Alles was mit Hinſicht auf Lohn oder Strafe geſchieht, nothwendig egoiſtiſches Thun und als ſolches ohne rein moraliſchen Werth iſt. — Aus Allem dieſem wird erſichtlich, daß es einer großartigeren und unbefangeneren Auffaſſung der Ethik bedarf, wenn es Ernſt damit iſt, die ſich über die Erſcheinung hinaus erſtreckende, ewige Bedeutſamkeit des menſchlichen Handelns wirklich ergründen zu wollen.

Wie alles Sollen ſchlechterdings an eine Bedingung ge-

Digitized by Google

bunden iſt, ſo auch alle Pflicht. Denn beide Begriffe ſind ſich ſehr nahe verwandt und beinah identiſch. Der einzige Unterſchied zwiſchen ihnen möchte ſeyn, daß Sollen überhaupt auch auf bloßem Zwange beruhen kann, Pflicht hingegen Verpflichtung d. h. Uebernahme der Pflicht vorausſetzt: eine ſolche hat Statt zwiſchen Herrn und Diener, Vorgeſetztem und Untergebenen, Regierung und Unterthanen. Eben weil Keiner eine Pflicht unentgeltlich übernimmt, giebt jede Pflicht auch ein Recht. Der Sklave hat keine Pflicht, weil er kein Recht hat; aber es giebt ein Soll für ihn, welches auf bloßem Zwange beruht. Im folgenden Theile werde ich die alleinige Bedeutung, welche der Begriff Pflicht in der Ethik hat, aufſtellen.

Die Faſſung der Ethik in einer imperativen Form, als Pflichtenlehre, und das Denken des moraliſchen Werthes oder Unwerthes menſchlicher Handlungen als Erfüllung oder Verletzung von Pflichten ſtammt, mit ſammt dem Sollen, unleugbar nur aus der theologiſchen Moral und demnächſt aus dem Dekalog. Demgemäß beruht ſie weſentlich auf der Vorausſetzung der Abhängigkeit des Menſchen von einem andern, ihm gebietenden und Belohnung oder Strafe ankündigenden Willen, und iſt davon nicht zu trennen. So ausgemacht die Vorausſetzung eines ſolchen in der Theologie iſt; ſo wenig darf ſie ſtillſchweigend und ohne Weiteres in die philoſophiſche Moral gezogen werden. Dann aber darf man auch nicht vorweg annehmen, daß in dieſer die imperative Form, das Aufſtellen von Geboten, Geſetzen und Pflichten, ſich von ſelbſt verſtehe und ihr weſentlich ſei; wobei es ein ſchlechter Nothbehelf iſt, die ſolchen Begriffen, ihrer Natur nach, weſentlich anhängende äußere Bedingung durch das Wort „abſolut" oder „kategoriſch" zu erſetzen, als wodurch, wie geſagt, eine Contradictio in adjecto entſteht.

Nachdem nun aber Kant dieſe imperative Form der Ethik ſtillſchweigend und unbeſehns von der theologiſchen Mo-

ral entlehnt hatte, deren Vorausſetzungen, alſo die Theologie, derſelben eigentlich zum Grunde liegen und in der That als das, wodurch allein ſie Bedeutung und Sinn haben, unzertrennlich von ihr, ja implicite darin enthalten ſind; da hatte er nachher leichtes Spiel, am Ende ſeiner Darſtellung, aus ſeiner Moral wieder eine Theologie zu entwickeln, die bekannte Moraltheologie. Denn da brauchte er nur die Begriffe, welche implicite durch das Soll geſetzt, ſeiner Moral verſteckt zum Grunde lagen, ausdrücklich hervorzuholen und jetzt ſie explicite als Poſtulate der praktiſchen Vernunft aufzuſtellen. So erſchien denn, zur großen Erbauung der Welt, eine Theologie, die bloß auf Moral geſtützt, ja aus dieſer hervorgegangen war. Das kam aber daher, daß dieſe Moral ſelbſt auf verſteckten theologiſchen Vorausſetzungen beruht. Ich beabſichtige kein ſpöttiſches Gleichniß: aber in der Form hat die Sache Analogie mit der Ueberraſchung, die ein Künſtler in der natürlichen Magie uns bereitet, indem er eine Sache uns da finden läßt, wohin er ſie zuvor weislich prakticirt hatte. — In abstracto ausgeſprochen iſt Kants Verfahren dieſes, daß er zum Reſultat machte, was das Princip oder die Vorausſetzung hätte ſeyn müſſen, (die Theologie,) und zur Vorausſetzung nahm, was als Reſultat hätte abgeleitet werden ſollen, (das Gebot.) Nachdem er nun aber ſo das Ding auf den Kopf geſtellt hatte, erkannte es Niemand, ja er ſelbſt nicht, für das was es war, nämlich die alte, wohlbekannte theologiſche Moral. Die Ausführung dieſes Kunſtſtücks werden wir in dem ſechsten und ſiebenten Paragraphen betrachten.

Allerdings war ſchon vor Kant die Faſſung der Moral in der imperativen Form und als Pflichtenlehre auch in der Philoſophie in häufigem Gebrauch: nur gründete man dann auch die Moral ſelbſt auf den Willen eines ſchon anderweitig bewieſenen Gottes, und blieb konſequent. Sobald man aber, wie Kant, eine hievon unabhängige Begründung unternahm, und die Ethik ohne metaphyſiſche Vorausſetzungen feſtſtellen wollte, war man auch nicht mehr berechtigt jene imperative

Form, jenes „du ſollſt“ und „es iſt deine Pflicht“ ohne anderweitige Ableitung zum Grunde zu legen.

§. 5.

Von der Annahme von Pflichten gegen uns ſelbſt, insbeſondere.

Kant ließ aber dieſe ihm ſo ſehr willkommene Form der Pflichtenlehre auch in der Ausführung inſofern unangetaſtet, als er, wie ſeine Vorgänger, neben den Pflichten gegen Andere, auch Pflichten gegen uns ſelbſt aufſtellte. Da ich dieſe Annahme geradezu verwerfe; ſo will ich hier, wo der Zuſammenhang es am beſten verträgt, meine Erklärung darüber epiſodiſch einſchalten.

Pflichten gegen uns ſelbſt müſſen, wie alle Pflichten, entweder Rechts- oder Liebespflichten ſeyn. Rechtspflichten gegen uns ſelbſt ſind unmöglich, wegen des ſelbſt-evidenten Grundſatzes volenti non fit injuria: da nämlich das, was ich thue, allemal das iſt, was ich will; ſo geſchieht mir von mir ſelbſt auch ſtets nur was ich will, folglich nie Unrecht. Was aber die Liebespflichten gegen uns ſelbſt betrifft, ſo findet hier die Moral ihre Arbeit bereits gethan und kommt zu ſpät. Die Unmöglichkeit der Verletzung der Pflicht der Selbſtliebe wird ſchon vom oberſten Gebot der Chriſtlichen Moral vorausgeſetzt: „liebe deinen Nächſten wie dich ſelbſt“ wonach die Liebe, die Jeder zu ſich ſelbſt hegt, als das **Maximum** und die Bedingung jeder andern Liebe vorweg angenommen, keineswegs aber hinzugeſetzt wird „Liebe dich ſelbſt wie deinen Nächſten:“ als wobei Jeder fühlen würde, daß es zu wenig gefordert ſei: auch würde dieſes die einzige Pflicht ſeyn, bei der ein **Opus supererogationis** an der Tagesordnung wäre. Selbſt Kant ſagt, in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen zur Tugendlehre“ **p. 13 (R. p. 230)** „was Jeder „unvermeidlich ſchon von ſelbſt will, das gehört nicht unter

„den Begriff der Pflicht.“ Dieſer Begriff von Pflichten gegen uns ſelbſt hat ſich indeſſen noch immer in Anſehn erhalten und ſteht allgemein in beſonderer Gunſt; worüber man ſich nicht zu wundern hat. Aber eine beluſtigende Wirkung thut er in Fällen, wo die Leute anfangen, um ihre Perſon beſorgt zu werden, und nun ganz ernſthaft von der Pflicht der Selbſterhaltung reden; während man genugſam merkt, daß die Furcht ihnen ſchon Beine machen wird und es keines Pflichtgebots bedarf, um nachzuſchieben.

Was man gewöhnlich als Pflichten gegen uns ſelbſt aufſtellt, iſt zuvörderſt ein in Vorurtheilen ſtark befangenes und aus den ſeichteſten Gründen geführtes Räſonnement gegen den Selbſtmord. Dem Menſchen allein, der nicht, wie das Thier, bloß den körperlichen, auf die Gegenwart beſchränkten, ſondern auch den ungleich größeren, von Zukunft und Vergangenheit borgenden, geiſtigen Leiden Preis gegeben iſt, hat die Natur, als Kompenſation, das Vorrecht verliehen, ſein Leben, auch ehe ſie ſelbſt ihm ein Ziel ſetzt, beliebig enden zu können und demnach nicht wie das Thier, nothwendig ſo lange er kann, ſondern auch nur ſo lange er will zu leben. Ob er nun, aus ethiſchen Gründen, dieſes Vorrechts ſich wieder zu begeben habe, iſt eine ſchwierige Frage, die wenigſtens nicht durch die gebräuchlichen, ſeichten Argumente entſchieden werden kann. Auch die Gründe gegen den Selbſtmord, welche Kant p. 53. (R. 48) und p. 67 (R. 57.) anzuführen nicht verſchmäht, kann ich gewiſſenhafterweiſe nicht anders betiteln, als Armſeligkeiten, die nicht einmal eine Antwort verdienen. Man muß lachen, wenn man ſich denkt, daß dergleichen Reflexionen dem Kato, der Kleopatra, dem **Coccejus Nerva** (**Tac. Ann. VI., 26**) oder der **Arria** des **Pætus** (**Plin. ep. III., 16**) den Dolch hätten aus den Händen winden ſollen. Wenn es wirklich ächte moraliſche Motive gegen den Selbſtmord giebt; ſo liegen dieſe jedenfalls ſehr tief und ſind nicht mit dem Senkblei der gewöhnlichen Ethik zu erreichen; ſondern gehören einer

Digitized by Google

höheren Betrachtungsweiſe an, als ſogar dem Standpunkt gegenwärtiger Abhandlung angemeſſen iſt. *)

Was nun noch außerdem unter der Rubrik von Selbſtpflichten vorgetragen zu werden pflegt, ſind theils Klugheitsregeln, theils diätetiſche Vorſchriften, welche alle beide nicht in die eigentliche Moral gehören. Endlich noch zieht man hieher das Verbot widernatürlicher Wolluſt, alſo der Sodomie, Päderaſtie und Onanie. Dieſe Vergehungen ſind aber eigentlich ganz sui generis und machen eine völlig abgeſonderte Klaſſe für ſich aus. In die Ethik gehören ſie zwar inſofern, als ſie vom menſchlichen Willen ausgehen. Allein ſie ſind ſo grundverſchieden von dem ganzen übrigen Thema der Ethik, welches die Verhältniſſe zwiſchen Menſch und Menſch betrifft und daher Tugenden und Laſter abhandelt, die ungezwungen auf die Begriffe von Gerechtigkeit und Menſchenliebe, nebſt deren Gegentheil, zurücklaufen; daß ich es für unmöglich halte, ein Fundament und Princip der Ethik aufzuſtellen, aus welchem, neben den zuletzt genannten, eigentlichen Gegenſtänden derſelben, zugleich auch die Gründe gegen jene Wolluſtſünden ungezwungen abzuleiten wären. Denn nur die Betrachtung von einem ſehr allgemeinen Geſichtspunkte aus, das Zuſammenfaſſen unter den Begriff „menſchliches Thun überhaupt" kann beide, ſonſt völlig heterogene Gegenſtände zuſammenbringen. † Selbſt die Päderaſtie unter den Begriff der Ungerechtigkeit gegen einen Andern zu bringen, verhindert das volenti non fit injuria. † Ich habe daher bei meiner im folgenden Theile aufzuſtellenden Begründung der Ethik die widernatürlichen Geſchlechtsvergehungen ganz außer Acht gelaſſen und kann was ich darüber zu ſagen habe gleich hier mit Wenigem beibringen. Dieſe Laſter widernatürlicher Wolluſt ſind eigentlich Vergehen gegen die Species als ſolche; gegen die Species, durch die und in der wir unſer Daſeyn haben: ſie verletzen und

*) † Es ſind asketiſche Gründe: man findet ſie im vierten Buche meines Hauptwerks. †

vereiteln direkt die ſo wichtigen und der Natur ſo höchſt angelegenen Mittel und Wege der Erhaltung dieſer Species. Das Gewiſſen wird in Folge derſelben ſich auch in ganz anderer Art beſchwert fühlen, als in Folge der ſonſtigen moraliſchen Vergehungen, alſo ungerechter oder boshafter Handlungen: dieſe werden mehr Beängſtigung, jene aber mehr Beſchämung und Gefühl der Degradation zur Folge haben.

§. 6.

Vom Fundament der Kantiſchen Ethik.

An die im §. 4. als **Petitio principii** nachgewieſene imperative Form der Ethik knüpft ſich unmittelbar eine Lieblingsvorſtellung Kants, die zwar zu entſchuldigen, aber nicht anzunehmen iſt. — Wir ſehn bisweilen einen Arzt, der ein Mittel mit glänzendem Erfolge angewandt hat, daſſelbe fortan in faſt allen Krankheiten geben: ihm vergleiche ich Kanten. Er hat, durch die Scheidung des **A priori** von dem **A posteriori** in der menſchlichen Erkenntniß, die glänzendeſte und folgenreichſte Entdeckung gemacht, deren die Metaphyſik ſich rühmen kann. Was Wunder, daß er nun dieſe Methode und Sonderung überall anzuwenden ſucht? Auch die Ethik ſoll daher aus einem reinen, d. h. **a priori** erkennbaren und aus einem empiriſchen Theile beſtehen. Letzteren weiſt er, als für die Begründung der Ethik unzuläßig, ab. Erſteren aber herauszufinden und geſondert darzuſtellen, iſt ſein Vorhaben in der „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten" welche demgemäß eine Wiſſenſchaft rein **a priori** ſeyn ſoll, in dem Sinne, wie die von ihm aufgeſtellten „Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft." Sonach ſoll nun jenes, ohne Berechtigung und ohne Ableitung oder Beweis, als vorhanden zum voraus angenommene moraliſche Geſetz noch dazu ein **a priori** erkennbares, von aller innern wie äußern Erfahrung unabhängiges, „lediglich auf Begriffen der reinen Vernunft beruhendes, es ſoll ein ſynthetiſcher

Satz *a priori* ſeyn (Krit.: d. prakt. Vern. p. 56. der 4. Aufl. R. p. 142): hiermit hängt genau zuſammen, daß dasſelbe bloß formal ſeyn muß, wie alles a priori Erkannte, mithin bloß auf die Form, nicht auf den Inhalt der Handlungen ſich beziehen muß. — Man denke, was das ſagen will! — Er fügt (S. 6. der Vorrede zur Grundlegung, R. S. 5.) ausdrücklich hinzu, daß es „nicht in der Natur des Menſchen (dem „Subjektiven), noch in den Umſtänden in der Welt (dem Objek„tiven) geſucht werden dürfe" und (ebendaſelbſt S. 7. R. S. 6.) daß „nicht das Mindeſte dabei entlehnt werden „dürfe aus der Kenntniß des Menſchen, d. i. der „Anthropologie." Er wiederholt noch (S. 59, R. 52), „daß man ſich ja nicht in den Sinn kommen laſſen dürfe, die „Realität ſeines Moralprincips aus der beſondern Beſchaffen„heit der menſchlichen Natur ableiten zu wollen:" desgleichen (S. 60, R 52) daß „Alles, was aus einer beſondern Natur„anlage der Menſchheit, aus gewiſſen Gefühlen und Hange, ja „ſogar, wo möglich, aus einer beſondern Richtung, die der menſch„lichen Natur eigen wäre und nicht nothwendig für den Willen „jedes vernünftigen Weſens gelten müßte, abgeleitet „wird," keine Grundlage für das moraliſche Geſetz abgeben könne. Dies bezeugt unwiderſprechlich, daß er das angebliche Moralgeſetz nicht als eine Thatſache des Bewußtſeyns, ein empiriſch Nachweisbares aufſtellt. — Wie alle innere, ſo weiſt er noch entſchiedener alle äußere Erfahrung ab, indem er jede empiriſche Grundlage der Moral verwirft. Er gründet alſo, welches ich wohl zu merken bitte, ſein Moralprinzip nicht auf irgend eine nachweisbare Thatſache des Bewußtſeyns, etwan eine innere Anlage; — ſo wenig wie auf irgend ein objektives Verhältniß der Dinge in der Außenwelt. Nein! das wäre eine empiriſche Grundlage. Sondern reine Begriffe a priori, d. h. Begriffe, die noch gar keinen Inhalt aus der äußern oder innern Erfahrung haben, alſo pure Schale ohne Kern ſind, ſollen die Grundlage der Moral ſeyn. Man erwäge, wie Viel das ſagen will: das menſchliche

Digitized by Google

Bewußtſeyn ſowohl als die ganze Außenwelt, ſammt aller Erfahrung und Thatſachen in ihnen, iſt unter unſern Füßen weggezogen. Wir haben nichts worauf wir ſtehen. Woran aber ſollen wir uns halten? an einem Paar ganz abſtrakter, noch völlig ſtoffloſer Begriffe, die ebenfalls gänzlich in der Luft ſchweben. Aus dieſen, ja eigentlich aus der bloßen Form ihrer Verbindung zu Urtheilen, ſoll ein Geſetz hervorgehen, welches mit ſogenannter abſoluter Nothwendigkeit gelten und die Kraft haben ſoll, dem Drange der Begierden, dem Sturm der Leidenſchaft, der Rieſengröße des Egoismus Zaum und Gebiß anzulegen. Das wollen wir denn doch ſehn.

Mit dieſem vorgefaßten Begriff von der unumgänglich nöthigen Apriorität und Reinheit von allem Empiriſchen für die Grundlage der Moral, iſt eine zweite Lieblingsvorſtellung Kants eng verknüpft: nämlich das aufzuſtellende Moralprincip, da es ein ſynthetiſcher Satz *a priori*, von bloß formellem Inhalt, mithin ganz Sache der reinen Vernunft ſeyn muß, ſoll als ſolches auch nicht für Menſchen allein, ſondern für alle möglichen vernünftigen Weſen und „allein darum," alſo nebenbei und per accidens, auch für die Menſchen gelten. Denn dafür iſt es auf reine Vernunft (die nichts als ſich ſelbſt und den Satz von Widerſpruch kennt) und nicht auf irgend ein Gefühl baſirt. Dieſe reine Vernunft wird alſo hier nicht als eine Erkenntnißkraft des Menſchen, was ſie doch allein iſt, genommen; ſondern als etwas für ſich Beſtehendes hypoſtaſirt, ohne alle Befugniß und zu pernicioſeſtem Beiſpiel und Vorgang; welches zu belegen unſre jetzige erbärmliche philoſophiſche Zeitperiode dienen kann. Inzwiſchen iſt dieſe Aufſtellung der Moral nicht für Menſchen als Menſchen, ſondern für alle vernünftige Weſen als ſolche, Kanten eine ſo angelegene Hauptſache und Lieblingsvorſtellung, daß er nicht müde wird, ſie bei jeder Gelegenheit zu wiederholen. Ich ſage dagegen, daß man nie zur Aufſtellung eines Genus befugt iſt, von dem man nur eine einzige Species kennt und in deſſen

Digitized by Google

Begriff man daher ſchlechterdings nichts bringen könnte, als was man von dieſer einen Species entnommen hätte, daher was man vom Genus ausſagte, doch immer nur von der einen Species zu verſtehn ſeyn würde; während, indem man, um das Genus zu bilden, unbefugt weggedacht hätte, was dieſer Species zukommt, man vielleicht gerade die Bedingung der Möglichkeit der übrig gelaſſenen und als Genus hypoſtaſirten Eigenſchaften aufgehoben hätte. Wie wir die Intelligenz überhaupt ſchlechterdings nur als eine Eigenſchaft animaliſcher Weſen kennen und deshalb nimmermehr berechtigt ſind, ſie als außerdem und unabhängig von der animaliſchen Natur exiſtirend zu denken; ſo kennen wir die Vernunft allein als Eigenſchaft des menſchlichen Geſchlechts und ſind ſchlechterdings nicht befugt, ſie als außer dieſem exiſtirend zu denken und ein Genus „Vernünftige Weſen" aufzuſtellen, welches von ſeiner alleinigen Species „Menſch" verſchieden wäre, noch weniger aber, für ſolche imaginäre vernünftige Weſen *in abstracto* Geſetze aufzuſtellen. Von vernünftigen Weſen außer dem Menſchen zu reden, iſt nicht anders, als wenn man von ſchweren Weſen außer den Körpern reden wollte. Man kann ſich des Verdachts nicht erwehren, daß Kant dabei ein wenig an die lieben Engelein gedacht, oder doch auf deren Beiſtand in der Ueberzeugung des Leſers gezählt habe. Jedenfalls liegt darin eine ſtille Vorausſetzung der anima rationalis, welche, von der anima sensitiva und anima vegetativa ganz verſchieden, nach dem Tode übrig bliebe und dann weiter nichts wäre als eben rationalis. Aber dieſer völlig transſcendenten Hypoſtaſe hat er doch ſelbſt, in der Kritik der reinen Vernunft, ausdrücklich und ausführlich ein Ende gemacht. Inzwiſchen ſieht man in der Kantiſchen Ethik, zumal in der Kritik der praktiſchen Vernunft, ſtets im Hintergrunde den Gedanken ſchweben, daß das innere und ewige Weſen des Menſchen in der Vernunft beſtände. Ich muß hier, wo die Sache nur beiläufig zur Sprache kommt, es bei der bloßen Aſſertion des Gegentheils bewenden laſſen, daß näm-

Digitized by Google

lich die Vernunſt, wie das Erkenntnißvermögen überhaupt, ein Sekundäres, ein der Erſcheinung Angehöriges, ja durch den Organismus Bedingtes, hingegen der eigentliche Kern, das allein Metaphyſiſche und daher Unzerſtörbare im Menſchen ſein Wille iſt.

Indem alſo Kant die Methode, welche er mit ſo vielem Glück in der theoretiſchen Philoſophie angewandt hatte, auf die praktiſche übertragen und demnach auch hier die reine Erkenntniß a priori von der empiriſchen a posteriori trennen wollte, nahm er an, daß wie wir die Geſetze des Raums, der Zeit und der Kauſalität a priori erkennen; ſo auch, oder doch auf analoge Weiſe, die moraliſche Richtſchnur für unſer Thun vor aller Erfahrung uns gegeben ſey und ſich äußere als kategoriſcher Imperativ, als abſolutes Soll. Aber wie himmelweit iſt der Unterſchied zwiſchen jenen theoretiſchen Erkenntniſſen a priori, welche darauf beruhen, daß ſie die bloßen Formen, d. h. Funktionen, unſers Intellekts ausdrücken, mittelſt deren allein wir eine objektive Welt aufzufaſſen fähig ſind, in denen dieſe ſich alſo darſtellen muß, daher eben für dieſelbe jene Formen abſolut geſetzgebend ſind, ſo daß alle Erfahrung jedesmal ihnen genau entſprechen muß, wie Alles was ich durch ein blaues Glas ſehe ſich blau darſtellen muß, — und jenem angeblichen Moralgeſetz a priori, dem die Erfahrung bei jedem Schritte Hohn ſpricht, ja, nach Kanten ſelbſt, es zweifelhaft läßt, ob ſie ſich auch nur ein einziges Mal wirklich nach demſelben gerichtet habe. Welche ganz disparate Dinge werden hier unter den Begriff der Apriorität zuſammengeſtellt! Zudem überſah Kant, daß, ſeiner eigenen Lehre zufolge, in der theoretiſchen Philoſophie, gerade die Apriorität der erwähnten, von der Erfahrung unabhängigen Erkenntniſſe ſie auf die bloße Erſcheinung, d. h. die Vorſtellung der Welt in unſerem Kopfe, beſchränkt und ihnen alle Gültigkeit hinſichtlich auf das Weſen an ſich der Dinge, d. h. das unabhängig von unſrer Auffaſſung Vorhandene, völlig benimmt. Dieſem entſprechend müßte, auch in der praktiſchen Philoſophie, ſein angebliches

Digitized by Google

Moralgeſetz, wenn es a priori in unſerm Kopfe entſteht, gleichfalls nur eine Form der Erſcheinung ſeyn und das Weſen an ſich der Dinge unberührt laſſen. Allein dieſe Konſequenz würde im größten Widerſpruche ſowohl mit der Sache ſelbſt, als mit Kants Anſichten derſelben ſtehn, da er durchgängig (z. B. Krit: d. prakt. Vern. S. 175, R. 228) gerade das Moraliſche in uns als in der engſten Verbindung mit dem wahren Weſen an ſich der Dinge, ja als unmittelbar dieſes treffend, darſtellt, auch, in der Krit: d. reinen Vern:, überall wo das geheimnißvolle Ding an ſich irgend deutlicher hervortritt, es ſich zu erkennen giebt als das Moraliſche in uns, als Wille. — Aber darüber hat er ſich hinweggeſetzt.

Ich habe §. 4. gezeigt, wie Kant die imperative Form der Ethik, alſo den Begriff des Sollens, des Geſetzes und der Pflicht, ohne Weiteres aus der theologiſchen Moral herübergenommen, während er das, was dieſen Begriffen dort allein Kraft und Bedeutung verleiht, doch zurücklaſſen mußte. Um nun aber doch jene Begriffe zu begründen, geht er ſo weit zu verlangen, daß der Begriff der Pflicht ſelbſt auch der Grund der Erfüllung dieſer, alſo das Verpflichtende ſey. Eine Handlung, ſagt er (S. 11, R. 18), habe erſt dann ächten moraliſchen Werth, wann ſie lediglich aus Pflicht und bloß um der Pflicht Willen geſchehe, ohne irgend eine Neigung zu ihr. Der Werth des Charakters hebe erſt da an, wenn Jemand, ohne Sympathie des Herzens, kalt und gleichgültig gegen die Leiden Anderer, und nicht eigentlich zum Menſchenfreunde geboren, doch bloß der leidigen Pflicht halber Wohlthaten erzeigte. Dieſe, das ächte moraliſche Gefühl empörende Behauptung, dieſe, der Chriſtlichen Sittenlehre, welche die Liebe über Alles ſetzt und ohne ſie nichts gelten läßt (1. Korinth: 13, 3.), gerade entgegengeſetzte Apotheoſe der Liebloſigkeit, dieſen taktloſen, moraliſchen Pedantismus hat Schiller in zwei treffenden Epigrammen perſiflirt, überſchrieben „Gewiſſensſkrupel und Entſcheidung.“ Die nächſte Veranlaſſung zu dieſen ſcheinen einige ganz hieher gehörige

Stellen der Krit: d. prakt. Vern: gegeben zu haben, z. B. S. **150**, **R. 211**: „Die Geſinnung, die dem Menſchen das „moraliſche Geſetz zu befolgen obliegt, iſt, es aus Pflicht, „nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls „unbefohlener, von ſelbſt gern unternommener Beſtrebung „zu befolgen.“ — Befohlen muß es ſeyn! Welche Sklavenmoral! Und ebendaſelbſt S. **213**, **R. 257**, wo es heißt: „daß „Gefühle des Mitleids und der weichherzigen Theilnahme wohl„denkenden Perſonen ſelbſt läſtig wären, weil ſie ihre über„legten Maximen in Verwirrung brächten und daher den Wunſch „bewirkten, ihrer entledigt und allein der geſetzgebenden Ver„nunft unterworfen zu ſeyn.“ Ich behaupte zuverſichtlich, daß was dem obigen, S. **11**, **R. 18**, geſchilderten, liebloſen, gegen fremde Leiden gleichgültigen Wohlthäter die Hand öffnet (wenn er nicht Nebenabſichten hat) nimmermehr etwas Anderes ſeyn kann, als ſklaviſche Deiſidämonie, gleichviel ob er ſeinen Fetiſch „kategoriſchen Imperativ“ betitelt oder Fitzlipuzli.*) Was Anderes könnte denn ein hartes Herz bewegen, als nur die Furcht?

Obigen Anſichten entſprechend ſoll, nach S. **13**, **R. 19**, der moraliſche Werth einer Handlung durchaus nicht in der Abſicht liegen, in der ſie geſchah, ſondern in der Maxime, die man befolgte. Wogegen ich zu bedenken gebe, daß die Abſicht allein über moraliſchen Werth oder Unwerth einer That entſcheidet, weshalb dieſelbe That, je nach ihrer Abſicht, verwerflich oder lobenswerth ſeyn kann. Daher auch, ſo oft unter Menſchen eine Handlung von irgend moraliſchem Belang diskutirt wird, Jeder nach der Abſicht forſcht und nach dieſer allein die Handlung beurtheilt; wie auch andrerſeits mit der Abſicht allein Jeder ſich rechtfertigt, wenn er ſeine Handlung mißdeutet ſieht, oder ſich entſchuldigt, wenn ſie einen nachtheiligen Erfolg gehabt.

---

*) Richtiger Huitzilopochtli, Mexikaniſche Gottheit.

Seite 14, R. 20, erhalten wir endlich die Definition des Grundbegriffes der ganzen Kantiſchen Ethik, der Pflicht: ſie ſei „die Nothwendigkeit einer Handlung, aus Acht„ung vor dem Geſetz.“ — Aber was nothwendig iſt, das geſchieht und iſt unausbleiblich; hingegen die Handlungen aus reiner Pflicht bleiben nicht nur meiſtens aus; ſondern ſogar geſteht Kant ſelbſt, S. 25, R. 28, daß man von der Geſinnung aus reiner Pflicht zu handeln gar keine ſichere Beiſpiele habe; — und S. 26, R. 29, „es ſei ſchlechterdings unmöglich, „durch Erfahrung einen einzigen Fall mit Gewißheit aus„zumachen, wo eine pflichtmäßige Handlung lediglich auf der „Vorſtellung der Pflicht beruht habe,“ und ebenſo S. 28, R. 30, und S. 49, R. 50. In welchem Sinn kann denn einer ſolchen Handlung Nothwendigkeit beigelegt werden? Da es billig iſt, einen Autor ſtets auf das günſtigſte auszulegen, wollen wir ſagen, daß ſeine Meinung dahin geht, eine pflichtmäßige Handlung ſei objektiv nothwendig, aber ſubjektiv zufällig. Allein gerade das iſt nicht ſo leicht gedacht, wie geſagt: wo iſt denn das Objekt dieſer objektiven Nothwendigkeit, deren Erfolg in der objektiven Realität meiſtens und vielleicht immer ausbleibt? Bei aller Billigkeit der Auslegung kann ich doch nicht umhin zu ſagen, daß der Ausdruck der Definition „Noth„wendigkeit einer Handlung“ nichts Anderes iſt, als eine künſtlich verſteckte, ſehr gezwungene Umſchreibung des Wortes Soll. Dieſe Abſicht wird uns noch deutlicher, wenn wir bemerken, daß in derſelben Definition das Wort Achtung gebraucht iſt, wo Gehorſam gemeint war. Nämlich in der Anmerkung S. 16, R. 20, heißt es: „Achtung bedeutet bloß „die Unterordnung meines Willens unter einem Geſetz. Die „unmittelbare Beſtimmung durchs Geſetz und das Bewußtſeyn „derſelben heißt Achtung.“ — In welcher Sprache? Was hier angegeben iſt, heißt auf Deutſch Gehorſam. Da aber das Wort Achtung nicht ohne Grund ſo unpaſſend an die Stelle des Wortes Gehorſam geſetzt ſeyn kann; ſo muß es wohl irgend einer Abſicht dienen, und dieſe iſt offenbar keine

Digitized by Google

andere als die Abſtammung der imperativen Form und des Pflichtbegriffs aus der theologiſchen Moral zu verſchleiern; wie wir vorhin ſahen, daß der Ausdruck Nothwendigkeit einer Handlung, der ſo ſehr gezwungen und ungeſchickt die Stelle des Soll vertritt, nur deshalb gewählt war, weil das Soll gerade die Sprache des Dekalogs iſt. Obige Definition: „Pflicht iſt die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Geſetz" würde alſo in ungezwungener und unverdeckter Sprache, d. h. ohne Maske, lauten: „Pflicht bedeutet eine Handlung, die aus Gehorſam gegen ein Geſetz geſchehen ſoll." — Dies iſt „des Pudels Kern."

Nun aber das Geſetz, dieſer letzte Grundſtein der Kantiſchen Ethik! was iſt ſein Inhalt? und wo ſteht es geſchrieben? Dies iſt die Hauptfrage. Ich bemerke zunächſt, daß es zwei Fragen ſind: Die eine geht auf das Princip, die andere auf das Fundament der Ethik, zwei ganz verſchiedene Dinge, obwohl ſie meiſtens und bisweilen wohl abſichtlich vermiſcht werden.

Das Princip, oder der oberſte Grundſatz einer Ethik iſt der kürzeſte und bündigſte Ausdruck für die Handlungsweiſe, die ſie vorſchreibt, oder, wenn ſie keine imperative Form hätte, die Handlungsweiſe, welcher ſie eigentlichen moraliſchen Werth zuerkennt. Es iſt mithin ihre, durch einen Satz ausgedrückte Anweiſung zur Tugend überhaupt, alſo das ὅ,τι der Tugend. — Das Fundament einer Ethik hingegen iſt das διότι der Tugend, der Grund jener Verpflichtung oder Anempfehlung oder Belobung, er mag nun in der Natur des Menſchen, oder in äußern Weltverhältniſſen, oder worin ſonſt geſucht werden. Wie in allen Wiſſenſchaften ſollte man auch in der Ethik das ὅ,τι vom διότι deutlich unterſcheiden. Die meiſten Ethiker verwiſchen hingegen gefliſſentlich dieſen Unterſchied: wahrſcheinlich weil das ὅ,τι ſo leicht, das διότι hingegen ſo entſetzlich ſchwer anzugeben iſt; daher man gern die Armuth auf der einen Seite durch den Reichthum auf der andern zu kompenſiren und mittelſt Zuſammenfaſſung beider in einen Satz,

Digitized by Google

eine glückliche Vermählung der Πενια mit dem Πορος zu Stande zu bringen ſucht. Meiſtens geſchieht dies dadurch, daß man das Jedem wohlbekannte ὅ,τι nicht in ſeiner Einfachheit ausſpricht, ſondern es in eine künſtliche Formel zwängt, aus der es erſt als Konkluſion gegebener Prämiſſen geſchloſſen werden muß, wobei dann dem Leſer zu Muthe wird, als hätte er nicht bloß die Sache, ſondern auch den Grund der Sache erfahren. Hievon kann man ſich an den meiſten allbekannten Moralprincipien leicht überzeugen. Da nun aber ich, im folgenden Theil, dergleichen Kunſtſtücke nicht auch vorhabe, ſondern ehrlich zu verfahren und nicht das Princip der Ethik zugleich als ihr Fundament geltend zu machen, vielmehr beide ganz deutlich zu ſondern gedenke; ſo will ich jenes ὅ,τι, alſo das Princip, den Grundſatz, über deſſen Inhalt alle Ethiker eigentlich einig ſind, in ſo verſchiedene Formen ſie ihn auch kleiden, gleich hier auf den Ausdruck zurückführen, den ich für den allereinfachſten und reinſten halte: neminem læde; imo omnes, quantum potes, juva. Dies iſt eigentlich der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehrer ſich abmühen, das gemeinſame Reſultat ihrer ſo verſchiedenartigen Deduktionen: es iſt das ὅ,τι, zu welchem das διότι noch immer geſucht wird, die Folge, zu der man den Grund verlangt, folglich ſelbſt erſt das **Datum**, zu welchem das **Quæsitum** das Problem jeder Ethik, wie auch der vorliegenden Preisfrage iſt. Die Löſung dieſes Problems wird das eigentliche Fundament der Ethik liefern, welches man, wie den Stein der Weiſen, ſeit Jahrtauſenden ſucht. Daß aber das **Datum**, das ὅ,τι, das Princip, wirklich ſeinen reinſten Ausdruck an obiger Formel hat, iſt daraus erſichtlich, daß dieſe zu jedem andern Moralprincip ſich als Konkluſion zu den Prämiſſen, alſo als das, wohin man eigentlich will, verhält; ſo daß jedes andere Moralprincip als eine Umſchreibung, ein indirekter oder verblümter Ausdruck, jenes einfachen Satzes anzuſehen iſt. Dies gilt zum Beiſpiel ſelbſt von dem für einfach gehaltenen, trivialen Grundſatz: **quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris**, deſſen Mangel, daß er bloß die Rechts- und nicht

die Tugendpflichten ausdrückt, durch eine Wiederholung ohne non und ne leicht abzuhelfen iſt. Denn auch er will alsdann eigentlich ſagen: neminem læde, imo omnes, quantum potes, juva, führt aber auf einem Umweg dahin, und gewinnt dadurch das Anſehen, als hätte er auch den Realgrund, das διότι jener Vorſchrift gegeben; was doch nicht der Fall iſt, da daraus, daß ich nicht will, daß mir etwas geſchehe, keineswegs folgt, daß ich es Andern nicht thun ſolle. Daſſelbe gilt von jedem bisher aufgeſtellten Princip oder oberſten Grundſatz der Moral.

Wenn wir jetzt zurückkehren zu unſrer obigen Frage: wie lautet denn das Geſetz, in deſſen Befolgung, nach Kant, die Pflicht beſteht; und worauf iſt es gegründet? — ſo werden wir finden, daß auch Kant das Princip der Moral mit dem Fundament derſelben auf eine ſehr künſtliche Weiſe eng verknüpft hat. Ich erinnere nunmehr an die ſchon anfangs in Erwägung genommene Forderung Kants, daß das Moralprincip rein a priori und rein formal, ja ein ſynthetiſcher Satz a priori ſeyn ſoll, und daher keinen materialen Inhalt haben und auf gar nichts Empiriſchem, d. h. weder auf etwas Objektivem in der Auſſenwelt, noch auf etwas Subjektivem im Bewußtſeyn, dergleichen irgend ein Gefühl, Neigung, Trieb wäre, beruhen darf. Kant war ſich der Schwierigkeit dieſer Aufgabe deutlich bewußt; da er S. 60, R. 53, ſagt: „Hier ſehen wir „nun die Philoſophie in der That auf einen mißlichen Stand„punkt geſtellt, der feſt ſeyn ſoll, unerachtet er weder im Him„mel noch auf Erden an etwas hängt, oder woran geſtützt „wird.“ Um ſo mehr müſſen wir mit Spannung der Löſung der Aufgabe, die er ſich ſelbſt geſtellt hat, entgegen ſehen und begierig erwarten, wie nun Etwas aus Nichts werden, d. h. aus rein aprioriſchen Begriffen, ohne allen empiriſchen und materialen Inhalt, die Geſetze des materialen, menſchlichen Handelns konkresciren ſollen; — ein Proceß, als deſſen Symbol wir jenen chemiſchen betrachten können, vermöge deſſen aus drei unſichtbaren Gaſen (Azot, Hydrogen, Chlor), alſo im ſcheinbar

Digitized by Google

leeren Raum, vor unſern Augen feſter Salmiak entſteht. — Ich will aber den Proceß, durch welchen Kant dieſe ſchwierige Aufgabe löſt, deutlicher als er ſelbſt gewollt oder gekonnt hat, darlegen. Dies möchte um ſo nöthiger ſeyn, als derſelbe ſelten recht verſtanden zu ſeyn ſcheint. Denn faſt alle Kantianer ſind in den Irrthum gerathen, daß Kant den kategoriſchen Imperativ unmittelbar als eine Thatſache des Bewußtſeyns aufſtelle: dann wäre er aber anthropologiſch, durch Erfahrung, wenn gleich innere, alſo empiriſch begründet; welches der Anſicht Kants ſchnurſtracks entgegen läuft und von ihm wiederholentlich abgewieſen wird. Daher ſagt er S. 48, R. 44 „es ſei nicht empiriſch auszumachen, ob es überall irgend „einen ſolchen kategoriſchen Imperativ gebe;" wie auch S. 49, R. 45 „die Möglichkeit des kategoriſchen Imperativs ſei ganz „a priori zu unterſuchen; da uns hier nicht der Vortheil zu „Statten komme, daß deſſen Wirklichkeit in der Erfahrung ge„geben ſei." Aber ſchon ſein erſter Schüler, Reinhold, iſt in jenem Irrthum befangen, da er in ſeinen „Beiträgen zur „Ueberſicht der Philoſophie am Anfange des 19. Jahrhunderts" Heft 2, S. 21 ſagt: „Kant nimmt das Moralgeſetz als ein „unmittelbar gewiſſes Faktum, als urſprüngliche Thatſache des „moraliſchen Bewußtſeyns an." Hätte aber Kant den kategoriſchen Imperativ als Thatſache des Bewußtſeyns, mithin empiriſch begründen wollen; ſo würde er nicht ermangelt haben, ihn wenigſtens als ſolche nachzuweiſen. Aber nirgends findet ſich dergleichen. Meines Wiſſens geſchieht das erſte Auftreten des kategoriſchen Imperativs in der Kritik der reinen Vern. (S. 802 der erſten und 830 der fünften Aufl.), wo derſelbe unangemeldet und mit dem vorhergegangenen Satze nur durch ein völlig unberechtigtes „Daher" zuſammenhängend, ganz ex nunc auftritt. Förmlich eingeführt wird er zuerſt in der hier in beſondere Betrachtung genommenen „Grundlage zur M. d. S." und zwar ganz auf aprioriſchem Wege, durch eine Deduktion aus Begriffen. Hingegen eine im 5ten Heft der eben genannten, für die kritiſche Philoſophie ſo wichtigen Zeitſchrift Reinholds

Digitized by Google

„befindliche **Formula concordiæ** des Kriticismus“ ſtellt S. 122 ſogar folgenden Satz auf: „Wir unterſcheiden das moraliſche „Selbſtbewußtſeyn von der Erfahrung, mit welcher daſſelbe, „als eine urſprüngliche Thatſache, über welche kein Wiſſen „hinausgehen kann, im menſchlichen Bewußtſeyn verbunden iſt, „und wir verſtehn unter jenem Selbſtbewußtſeyn das unmit- „telbare Bewußtſeyn der Pflicht, d. h. der Noth- „wendigkeit, die von Luſt und Unluſt unabhängige Geſetz- „mäßigkeit des Willens zur Triebfeder und Richtſchnur der „Willenshandlungen anzunehmen.“ — Da hätten wir freilich „Einen erklecklichen Satz, ja, und der auch was ſetzt.“ (Schiller). Aber im Ernſt: zu welcher unverſchämten **Petitio principii** ſehen wir hier Kants Moralgeſetz angewachſen! Wenn Das wahr wäre; ſo hätte freilich die Ethik ein Fundament von unvergleich- licher Solidität und es bedürfte keiner Preisfragen, um zum Aufſuchen deſſelben zu ermuntern. Dann wäre aber auch das größte Wunder, daß man eine ſolche Thatſache des Bewußt- ſeyns ſo ſpät entdeckt hätte; während man Jahrtauſende hin- durch eifrig und mühſam nach einer Grundlage für die Moral ſuchte. Wodurch aber Kant ſelbſt zu dem gerügten Irrthum Anlaß gegeben, werde ich weiter unten beibringen. Den- noch könnte man ſich über das unangefochtene Herrſchen eines ſolchen Grundirrthums unter den Kantianern wundern: aber haben ſie, während ſie zahlloſe Bücher über Kants Philoſophie ſchrieben, doch nicht ein Mal die Verunſtaltung bemerkt, welche die Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Auflage erfuhr und vermöge deren ſie ein inkohärentes, ſich ſelber widerſprechendes Buch wurde; was erſt jetzt an den Tag gekommen, und, wie mir dünkt, ganz richtig auseinandergeſetzt iſt in Roſenkranzens Vorrede zum zweiten Band der Geſammtausgabe der Kantiſchen Werke. Man muß bedenken, daß vielen Gelehrten das unab- läſſige Lehren vom Katheder und in Schriften zum gründlichen Lernen nur wenig Zeit läßt. Das **docendo disco** iſt nicht unbedingt wahr: vielmehr iſt nicht ganz ohne Grund, was Diderot dem Neffen Rameau's in den Mund legt: „Und

„dieſe Lehrer, glaubt ihr denn, daß ſie die Wiſſenſchaften ver„ſtehen werden, worin ſie Unterricht geben? Poſſen, lieber Herr, „Poſſen. Beſäßen ſie die Kenntniſſe hinlänglich, um ſie zu „lehren, ſo lehrten ſie ſie nicht" — „„Und warum?"" — „Sie „hätten ihr Leben verwendet, ſie zu ſtudiren." (Göthe's Ueberſetzung S. 104). — † Auch Lichtenberg ſagt: „ich habe das ſchon „mehr bemerkt, die Leute von Profeſſion wiſſen oft das Beſte „nicht." † Was aber (zur Kantiſchen Moral zurückzukehren) das Publikum betrifft; ſo ſetzen die Meiſten, wenn nur das Reſultat zu ihren moraliſchen Gefühlen ſtimmt, ſofort voraus, es werde mit der Ableitung deſſelben ſchon ſeine Richtigkeit haben, und werden ſich mit dieſer, wenn ſie ſchwierig ausſieht, nicht tief einlaſſen; ſondern ſich hierin auf die Leute „vom Fach" verlaſſen.

Kants Begründung ſeines Moralgeſetzes iſt alſo keineswegs die empiriſche Nachweiſung deſſelben als einer Thatſache des Bewußtſeyns, noch eine Appellation an das moraliſche Gefühl, noch eine **Petitio principii** unter dem vornehmen modernen Namen eines „abſoluten Poſtulats;" ſondern es iſt ein ſehr ſubtiler Gedankenproceß, welchen er uns zwei Mal, S. **17** und **51**, **R. 22** und **46**, vorführt, und von dem Folgendes die verdeutlichte Darſtellung iſt.

Da Kant, indem er alle empiriſche Triebfedern des Willens verſchmähete, alles Objektive und alles Subjektive, darauf ein Geſetz für denſelben zu gründen wäre, als empiriſch, zum voraus weggenommen hat; ſo bleibt ihm zum Stoff dieſes Geſetzes nichts übrig, als deſſen eigene Form. Dieſe nun iſt eben nur die Geſetzmäßigkeit. Die Geſetzmäßigkeit aber beſteht im Gelten für Alle, alſo in der Allgemeingültigkeit. Dieſe demnach wird zum Stoff. Folglich iſt der Inhalt des Geſetzes nichts Anderes als ſeine Allgemeingültigkeit ſelbſt. Demzufolge wird es lauten: „Handle nur nach der Maxime, von der du zugleich wollen „kannſt, daß ſie allgemeines Geſetz für alle vernünftige Weſen „werde." — Dieſes alſo iſt die ſo allgemein verkannte, eigent-

Digitized by Google

liche Begründung des Moralprincips Kants, mithin das Fundament ſeiner ganzen Ethik. — Man vergleiche noch Kritik der praktiſchen Vern: S. 61, R. 147, das Ende der Anmerkung 1. — Dem großen Scharfſinn, womit Kant das Kunſtſtück ausgeführt hat, zolle ich meine aufrichtige Bewunderung, fahre aber in meiner ernſten Prüfung nach dem Maaßſtabe der Wahrheit fort. Ich bemerke nur noch, zum Behuf nachheriger Wiederaufnahme, daß die Vernunft, indem und inſofern ſie das eben dargelegte ſpecielle Räſonnement vollzieht, den Namen der praktiſchen Vernunft erhält. Der kategoriſche Imperativ der praktiſchen Vernunft iſt aber das aus dem dargelegten Gedankenproceß ſich als Reſultat ergebende Geſetz: alſo iſt die praktiſche Vernunft keineswegs, wie die Meiſten, und auch ſchon Fichte, es anſahen, ein nicht weiter zurückzuführendes beſonderes Vermögen, eine qualitas occulta, eine Art Moralitäts-Inſtinkt, dem moral sense des Hutcheson ähnlich; ſondern iſt (wie auch Kant in der Vorrede S. 12, R. 8 und oft genug außerdem ſagt) Eins und daſſelbe mit der theoretiſchen Vernunft, iſt nämlich dieſe ſelbſt, ſofern ſie den dargelegten Gedankenproceß vollzieht. Fichte nämlich nennt den kategoriſchen Imperativ Kants ein abſolutes Poſtulat: (Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre. Tübingen 1802, S. 240 Anmerkung). Dies iſt der moderne beſchönigende Ausdruck für Petitio principii, und ſo auch hat er ſelbſt den kategoriſchen Imperativ durchgängig genommen, iſt alſo im oben gerügten Irrthum mit begriffen.

Der Einwand nun, welchem jene von Kant der Moral gegebene Grundlage zunächſt und unmittelbar unterliegt, iſt, daß dieſer Urſprung eines Moralgeſetzes in uns darum unmöglich iſt, weil er vorausſetzt, daß der Menſch ganz von ſelbſt auf den Einfall käme, ſich nach einem Geſetz für ſeinen Willen, dem dieſer ſich zu unterwerfen und zu fügen hätte, umzuſehen und zu erkundigen. Dies aber kann ihm unmöglich von ſelbſt in den Sinn kommen, ſondern höchſtens nur, nachdem ſchon eine andere, poſitiv wirkſame, reale und als ſolche ſich

von ſelbſt ankündigende, ungerufen auf ihn einwirkende, ja eindringende, moraliſche Triebfeder den erſten Anſtoß und Anlaß dazu gegeben hätte. So etwas aber würde der Annahme Kants widerſtreiten, welcher zufolge der obige Gedankenproceß ſelbſt der Urſprung aller moraliſchen Begriffe, das punctum saliens der Moralität ſeyn ſoll. So lange nun alſo Jenes nicht der Fall iſt, indem es, ex hypothesi, keine andre moraliſche Triebfeder als den dargelegten Gedankenproceß giebt; ſo lange bleibt die Richtſchnur des menſchlichen Handelns allein der Egoismus, am Leitfaden des Geſetzes der Motivation, d. h. die jedesmaligen, ganz empiriſchen und egoiſtiſchen Motive beſtimmen, in jedem einzelnen Fall, das Handeln des Menſchen, allein und ungeſtört; da unter dieſer Vorausſetzung keine Aufforderung für ihn und gar kein Grund vorhanden iſt, weswegen es ihm einfallen ſollte, nach einem Geſetz zu fragen, welches ſein Wollen beſchränkte und dem er dieſes zu unterwerfen hätte, geſchweige nach einem ſolchen zu forſchen und zu grübeln, wodurch es allererſt möglich würde, daß er auf den ſonderbaren Gedankengang der obigen Reflexion geriethe. Hiebei iſt es einerlei, welchen Grad der Deutlichkeit man dem Kantiſchen Reflexionsproceſſe geben will, ob man ihn etwan herabſtimmen möchte zu einer nur dunkel gefühlten Ueberlegung. Denn keine Aenderung hierin ficht die Grundwahrheiten an, daß aus Nichts nichts wird, und daß eine Wirkung eine Urſache verlangt. Die moraliſche Triebfeder muß ſchlechterdings, wie jedes den Willen bewegende Motiv, eine ſich von ſelbſt ankündigende, deshalb poſitiv wirkende, folglich reale ſeyn: und da für den Menſchen nur das Empiriſche, oder doch als möglicherweiſe empiriſch vorhanden Vorausgeſetzte, Realität hat; ſo muß die moraliſche Triebfeder in der That eine empiriſche ſeyn und als ſolche ungerufen ſich ankündigen, an uns kommen, ohne auf unſer Fragen danach zu warten, von ſelbſt auf uns eindringen, und dies mit ſolcher Gewalt, daß ſie die entgegenſtehenden, rieſenſtarken, egoiſtiſchen Motive wenigſtens möglicherweiſe überwinden kann. Denn die Moral hat es mit dem wirklichen

Digitized by Google

Handeln des Menſchen und nicht mit aprioriſchem Kartenhäuſerbau zu thun, an deſſen Ergebniſſe ſich im Ernſte und Drange des Lebens kein Menſch kehren würde, deren Wirkung daher, dem Sturm der Leidenſchaften gegenüber, ſo viel ſeyn würde, wie die einer Klyſtierſpritze bei einer Feuersbrunſt. Ich habe ſchon oben erwähnt, daß Kant es als ein großes Verdienſt ſeines Moralgeſetzes betrachtet, daß es bloß auf abſtrakte, reine Begriffe a priori, folglich auf reine Vernunft gegründet iſt, als wodurch es nicht bloß für Menſchen, ſondern für alle vernünftige Weſen als ſolche gültig ſei. Wir müſſen um ſo mehr bedauern, daß reine, abſtrakte Begriffe a priori, ohne realen Gehalt und ohne alle irgendwie empiriſche Grundlage, wenigſtens Menſchen nie in Bewegung ſetzen können: von andern vernünftigen Weſen kann ich nicht mitreden. Daher iſt der zweite Fehler der Kantiſchen Grundlage der Moralität Mangel an realem Gehalt. Dieſer iſt bisher nicht bemerkt worden, weil das oben deutlich dargelegte eigentliche Fundament der Kantiſchen Moral wahrſcheinlich den Allerwenigſten von denen, die es celebrirt und propagirt haben, von Grund aus deutlich geweſen iſt. Der zweite Fehler alſo iſt gänzlicher Mangel an Realität und dadurch an möglicher Wirkſamkeit. Es ſchwebt in der Luft, als ein Spinnengewebe der ſubtilſten, inhaltsleerſten Begriffe, iſt auf nichts baſirt, kann daher nichts tragen und nichts bewegen. Und dennoch hat Kant demſelben eine Laſt von unendlicher Schwere aufgebürdet, nämlich die Vorausſetzung der Freiheit des Willens. Trotz ſeiner wiederholt ausgeſprochenen Ueberzeugung, daß Freiheit in den Handlungen des Menſchen ſchlechterdings nicht Statt haben kann, daß ſie theoretiſch nicht ein Mal ihrer Möglichkeit nach eingeſehen werden kann, (Krit. der praktiſchen Vern: S. 168, R. 223) daß, wenn genaue Kenntniß des Charakters eines Menſchen und aller auf ihn einwirkenden Motive gegeben wäre, das Handeln deſſelben ſich ſo ſicher und genau wie eine Mondfinſterniß würde ausrechnen laſſen, (ebendaſelbſt S. 177, R. 230) wird dennoch, bloß auf den Kredit jenes ſo in der Luft ſchwebenden Fundaments der

Moral, die Freiheit, wenn auch nur idealiter und als ein Poſtulat, angenommen, durch den berühmten Schluß: „Du kannſt; denn Du ſollſt.“ Aber wenn man ein Mal deutlich erkannt hat, daß eine Sache nicht iſt und nicht ſeyn kann, was hilft da alles Poſtuliren? Da wäre vielmehr das, worauf das Poſtulat ſich gründet, zu verwerfen, weil es eine unmögliche Vorausſetzung iſt, nach der Regel **a non posse ad non esse valet consequentia**, und mittelſt eines apagogiſchen Beweiſes, der alſo hier den kategoriſchen Imperativ umſtieße.

Der Unzulänglichkeit eines allein aus einem Paar ganz abſtrakter und inhaltsleerer Begriffe beſtehenden Fundaments der Moral muß Kant ſelbſt ſich bewußt geweſen ſeyn. Denn in der Kritik der praktiſchen Vernunft, wo er, wie geſagt, überhaupt ſchon weniger ſtrenge und methodiſch zu Werke geht, auch durch ſeinen nunmehr errungenen Ruhm kühner geworden iſt, verändert ganz allmälig das Fundament der Ethik ſeine Natur, vergißt beinah, daß es ein bloßes Gewebe abſtrakter Begriffskombinationen iſt und ſcheint ſubſtantieller werden zu wollen. So z. B. iſt daſelbſt S. 81, **R. 163**, „das moraliſche Geſetz „gleichſam ein Faktum der reinen Vernunft.“ Was ſoll man bei dieſem ſeltſamen Ausdruck ſich denken? Das Faktiſche wird ſonſt überall dem aus reiner Vernunft Erkennbaren entgegengeſetzt. — Imgleichen iſt ebendaſelbſt S. 83, **R. 164**, die Rede von „einer den Willen unmittelbar beſtim„menden Vernunft“ u. ſ. f. — Dabei nun ſei man eingedenk, daß er jede anthropologiſche Begründung, jede Nachweiſung des kategoriſchen Imperativs als einer Thatſache des Bewußtſeyns in der Grundlegung ausdrücklich und wiederholt ablehnt, weil ſie empiriſch ſeyn würde. — Jedoch durch ſolche beiläufige Aeußerungen dreiſt gemacht, giengen die Nachfolger Kants ſehr viel weiter auf jenem Wege fort. Fichte (Syſtem der Sittenlehre S. 49) warnt geradezu, „daß man ſich nicht „verleiten laſſe, das Bewußtſeyn, daß wir Pflichten haben, „weiter zu erklären und aus Gründen außer ihm ableiten zu „wollen, weil dies der Würde und Abſolutheit des Geſetzes

„Eintrag thue.“ Schöne Exküſe! — Und dann ebendaſelbſt S. 66 ſagt er, „das Princip der Sittlichkeit ſei ein Gedanke, „der ſich auf die intellektuelle Anſchauung der abſoluten „Thätigkeit der Intelligenz gründe und der unmittelbare Begriff „der reinen Intelligenz von ſich ſelbſt ſei.“ Hinter welche Floskeln doch ſo ein Windbeutel ſeine Rathloſigkeit verſteckt! — Wer ſich überzeugen will, wie gänzlich die Kantianer Kants urſprüngliche Begründung und Ableitung des Moralgeſetzes allmälig vergaſſen oder ignorirten, ſehe einen ſehr leſenswerthen Aufſatz nach, in Reinholds Beiträgen zur Ueberſicht der Philoſophie im Anfang des 19. Jahrhunderts, Heft 2. 1801. Daſelbſt S. 105, 6, wird behauptet, „daß in der Kantiſchen Philoſophie „die Autonomie (welche Eins iſt mit dem kategoriſchen Imp.) „eine Thatſache des Bewußtſeyns und auf nichts weiter zurück„zuführen ſei, indem ſie ſich durch ein unmittelbares Bewußt„ſeyn ankündige.“ — Dann wäre ſie anthropologiſch, mithin empiriſch begründet, was Kants ausdrücklichen Erklärungen zuwiderläuft. — Dennoch wird ebendaſelbſt S. 108 geſagt: „Sowohl in der praktiſchen Philoſophie des Kriticismus, als „auch in der geſammten gereinigten oder höheren Transſcenden„talphiloſophie iſt die Autonomie das durch ſich ſelbſt Begrün„dete und Begründende, und keiner weiteren Begründung Fähige „und Bedürftige, das ſchlechthin Urſprüngliche, durch ſich ſelbſt „Wahre und Gewiſſe, das Urwahre, das prius κατ᾽ ἐξοχην, das „abſolute Princip. — Wer daher von dieſer Autonomie einen „Grund außer ihr ſelber vermuthet, fordert oder ſucht, von „dem muß die Kantiſche Schule glauben, daß es ihm entweder „an moraliſchem Bewußtſeyn fehle, *) oder daß er daſſelbe in „der Spekulation durch falſche Grundbegriffe verkenne. Die „Fichte-Schellingiſche Schule erklärt ihn mit derjenigen „Geiſtloſigkeit behaftet, welche zum Philoſophiren unfähig macht

*) Dach't ich's doch! Wiſſen ſie nichts vernünftiges mehr zu erwiedern,
Schieben ſie's Einem geſchwind in das Gewiſſen hinein.
(Schiller).

„und den Charakter des unheiligen Pöbels und trägen Viehes, „oder, wie Schelling ſich ſchonender ausdrückt, des profa„num vulgus und ignavum pecus ausmacht.“ Wie es um die Wahrheit einer Lehre ſtehn müſſe, die man mit ſolchen Trümpfen zu ertrotzen ſucht, fühlt Jeder. Inzwiſchen müſſen wir doch aus dem Reſpekt, den dieſe einflößten, die wahrhaft kindliche Gläubigkeit erklären, mit der die Kantianer den kategoriſchen Imperativ annahmen und fortan als ausgemachte Sache behandelten. Denn da hier das Beſtreiten einer theoretiſchen Behauptung leicht verwechſelt werden konnte mit moraliſcher Ruchloſigkeit; ſo ließ Jeder, wenn er auch von dem kategoriſchen Imperativ in ſeinem eigenen Bewußtſeyn nicht viel gewahr wurde, doch lieber hievon nichts laut werden, weil er im Stillen glaubte, daß bei Andern derſelbe wohl ſtärkere Entwickelung haben und deutlicher hervortreten würde. Denn das Innere ſeines Gewiſſens kehrt Keiner gern nach außen.

Mehr und mehr alſo erſcheint in der Kantiſchen Schule die praktiſche Vernunft mit ihrem kategoriſchen Imperativ als eine hyperphyſiſche Thatſache, als ein Delphiſcher Tempel im menſchlichen Gemüth, aus deſſen finſterem Heiligthum Orakelſprüche, zwar leider nicht was geſchehen wird, aber doch was geſchehen ſoll, untrüglich verkündigen. Dieſe ein Mal angenommene, oder vielmehr erſchlichene und ertrotzte Unmittelbarkeit der praktiſchen Vernunft wurde ſpäterhin leider auch auf die theoretiſche übertragen; zumal da Kant ſelbſt oft geſagt hatte, daß beide doch nur Eine und dieſelbe Vernunft ſeien (z. B. Vorrede S. 12, R. 8). Denn nachdem einmal zugeſtanden war, daß es in Hinſicht auf das Praktiſche eine ex tripode diktirende Vernunft gebe, ſo lag der Schritt ſehr nahe, ihrer Schweſter, je eigentlich ſogar Konſubſtanzialin, der theoretiſchen Vernunft, denſelben Vorzug einzuräumen und ſie für eben ſo reichsunmittelbar als jene zu erklären, wovon der Vortheil ſo unermeßlich, als augenfällig war. Nun ſtrömten alle Philoſophaſter und Phantaſten, den Atheiſtendenunzianten J. H. Jacobi an der Spitze, nach

dieſem ihnen unerwartet aufgegangenen Pförtlein hin, um ihre Sächelchen zu Markte zu bringen, oder um von den alten Erbſtücken, welche Kants Lehre zu zermalmen drohte, wenigſtens das Liebſte zu retten. — Wie im Leben des Einzelnen ein Fehltritt der Jugend oft den ganzen Lebenslauf verdirbt, ſo hatte jene einzige von Kant gemachte falſche Annahme einer mit völlig transſcendenten Kreditiven ausgeſtatteten und, wie die höchſten Appellationshöfe, „ohne Gründe" entſcheidenden, praktiſchen Vernunft zur Folge, daß aus der ſtrengen, nüchternen kritiſchen Philoſophie die ihr heterogenſten Lehren entſprangen, die Lehren von einer das „Ueberſinnliche" erſt bloß leiſe „ahndenden", dann ſchon deutlich „vernehmenden," endlich gar leibhaftig „intellektual anſchauenden" Vernunft, für deren „abſolute," d. h. ex tripode gegebene, Ausſprüche und Offenbarungen jetzt jeder Phantaſt ſeine Träumereien ausgeben konnte. Dies neue Privilegium iſt redlich benutzt worden. Hier alſo liegt der Urſprung jener unmittelbar nach Kants Lehre auftretenden philoſophiſchen Methode, die im Myſtificiren, Imponiren, Täuſchen, Sand in die Augen ſtreuen und Windbeuteln beſteht, deren Zeitraum die Geſchichte der Philoſophie einſt unter dem Titel „Periode der Unredlichkeit" anführen wird. † Denn der Charakter der Redlichkeit, des gemeinſchaftlichen Forſchens mit dem Leſer, welchen die Schriften aller früheren Philoſophen tragen, iſt hier verſchwunden: nicht belehren, ſondern bethören will' der Philoſophaſter dieſer Zeit ſeinen Leſer: davon zeugt jede Seite. † Als Heroen dieſer Periode glänzen Fichte und Schelling, zuletzt aber auch der ſelbſt ihrer ganz unwürdige und ſehr viel tiefer als dieſe Talent-Männer ſtehende, plumpe, geiſtloſe Scharlatan Hegel.

Als Stufe zu jenem Prophetenthum der Vernunft mußte ſogar der armſelige Witz dienen, daß, weil das Wort Vernunft von Vernehmen kommt, daſſelbe beſage, daß die Vernunft ein Vermögen ſei, jenes ſogenannte „Ueberſinnliche" (νεφελοκοκκυγια, Wolkenkukuksheim) zu vernehmen. Der Einfall fand ungemeſſenen Beifall, wurde in Deutſchland 30

Jahre hindurch, mit unſäglichem Genügen, unabläſſig wiederholt, ja zum Grundſtein philoſophiſcher Lehrgebäude gemacht; — während es am Tage liegt, daß freilich Vernunft von Vernehmen kommt, aber nur weil ſie dem Menſchen den Vorzug vor dem Thiere giebt, nicht bloß zu hören, ſondern auch zu vernehmen, jedoch nicht was in Wolkenkukuksheim vorgeht, ſondern was ein vernünftiger Menſch dem Andern ſagt: das wird von dieſem vernommen, und die Fähigkeit dazu heißt Vernunft. So haben alle Völker, alle Zeiten, alle Sprachen den Begriff der Vernunft gefaßt, nämlich als das Vermögen allgemeiner, abſtrakter, nicht anſchaulicher Vorſtellungen, genannt Begriffe, welche bezeichnet und fixirt werden durch Worte: dies Vermögen allein iſt es, welches der Menſch vor dem Thiere wirklich voraus hat. Denn dieſe abſtrakten Vorſtellungen, Begriffe, d. h. Inbegriffe vieler Einzeldinge, bedingen die Sprache, mittelſt ihrer das eigentliche Denken, mittelſt dieſes das Bewußtſeyn nicht bloß der Gegenwart, welches auch die Thiere haben, ſondern der Vergangenheit und der Zukunft als ſolcher, und hiedurch wieder die deutliche Erinnerung, die Beſonnenheit, die Vorſorge, die Abſicht, das planvolle Zuſammenwirken Vieler, den Staat, die Gewerbe, Künſte, Wiſſenſchaften, Religionen und Philoſophien, kurz, Alles das, was das Leben des Menſchen von dem des Thieres ſo auffallend unterſcheidet. Für das Thier gibt es bloß anſchauliche Vorſtellungen und daher auch nur anſchauliche Motive: die Abhängigkeit ſeiner Willensakte von den Motiven iſt deshalb augenfällig. Beim Menſchen hat dieſe nicht weniger Statt, und auch ihn bewegen (unter Vorausſetzung ſeines individuellen Charakters) die Motive mit ſtrengſter Nothwendigkeit: allein dieſe ſind meiſtens nicht anſchauliche, ſondern abſtrakte Vorſtellungen, d. h. Begriffe, Gedanken, die jedoch das Reſultat früherer Anſchauungen, alſo der Einwirkungen von außen auf ihn ſind. Dies aber gibt ihm eine relative Freiheit, nämlich im Vergleich mit dem Thiere. Denn ihn beſtimmt nicht, wie das Thier, die anſchauliche, gegenwärtige

Digitized by Google

Umgebung, ſondern ſeine aus früheren Erfahrungen abgezogenen, oder durch Belehrung überkommenen Gedanken. Daher liegt das Motiv, das auch ihn nothwendig bewegt, dem Zuſchauer nicht zugleich mit der That vor Augen; ſondern er trägt es in ſeinem Kopfe herum. Dies giebt nicht nur ſeinem Thun und Treiben im Ganzen, ſondern ſchon allen ſeinen Bewegungen einen von denen des Thiers augenfällig verſchiedenen Charakter: er wird gleichſam von feineren, nicht ſichtbaren, Fäden gezogen: daher tragen alle ſeine Bewegungen das Gepräge des Vorſetzlichen und Abſichtlichen, welches ihnen einen Anſchein von Unabhängigkeit giebt, der ſie augenfällig von denen des Thieres unterſcheidet. Alle dieſe großen Verſchiedenheiten hängen aber ganz und gar ab von der Fähigkeit abſtrakter Vorſtellungen, Begriffe. Dieſe Fähigkeit daher iſt das Weſentliche der Vernunft, d. h. des den Menſchen auszeichnenden Vermögens, genannt το λογιμον, το λογιςτικον, ratio, la ragione, il discorso, raison, reason, discourse of reason. — Frägt man mich aber, was zum Unterſchiede davon der Verſtand, νους, intellectus, entendement, understanding, ſei; ſo ſage ich: er iſt dasjenige Erkenntnißvermögen, welches auch die Thiere haben, nur in verſchiedenem Grade, und wir im höchſten, nämlich das unmittelbare, aller Erfahrung vorhergängige Bewußtſeyn des Kauſalitätsgeſetzes, als welches die Form des Verſtandes ſelbſt ausmacht und worin ſein ganzes Weſen beſteht. Von ihm hängt zuvörderſt die Anſchauung der Außenwelt ab: denn die Sinne für ſich allein ſind bloß der Empfindung fähig, die noch keine Anſchauung iſt, ſondern allererſt deren Material: νῦς ὁρᾷ καὶ νῦς ἀκύει, τ' ἄλλα κωφὰ καὶ τυφλα. Die Anſchauung entſteht dadurch, daß wir die Empfindung der Sinnesorgane unmittelbar beziehen auf deren Urſache, die ſich, eben durch dieſen Akt der Intelligenz, als äußeres Objekt in unſerer Anſchauungsform Raum darſtellt. Dies eben beweiſt, daß das Kauſalitätsgeſetz uns a priori bewußt iſt und nicht aus der Erfahrung ſtammt, indem dieſe ſelbſt, da ſie die Anſchauung vorausſetzt, erſt durch daſſelbe möglich wird. In

Digitized by Google

der Vollkommenheit dieſer ganz unmittelbaren Auffaſſung der Kauſalitätsverhältniſſe beſtehet alle Ueberlegenheit des Verſtandes, alle Klugheit, Sagacität, Penetration, Scharfſinn: denn jene liegt aller Kenntniß des Zuſammenhanges der Dinge, im weiteſten Sinn des Worts, zum Grunde. Ihre Schärfe und Richtigkeit macht den Einen verſtändiger, klüger, ſchlauer als den Andern. Vernünftig hingegen hat man zu allen Zeiten den Menſchen genannt, der ſich nicht durch die anſchaulichen Eindrücke, ſondern durch Gedanken und Begriffe leiten läßt und daher ſtets überlegt, konſequent und beſonnen zu Werke geht. Ein ſolches Handeln heißt überall ein vernünftiges Handeln. Keineswegs aber implicirt dieſes Rechtſchaffenheit und Menſchenliebe. Vielmehr kann man höchſt vernünftig, alſo überlegt, beſonnen, konſequent, planvoll und methodiſch zu Werke gehn, dabei aber doch die eigennützigſten, ungerechteſten, ja ruchloſeſten Maximen befolgen. Daher iſt es vor Kant keinem Menſchen je eingefallen, das gerechte, tugendhafte und edle Handeln mit dem vernünftigen Handeln zu identifiziren: ſondern man hat beide vollkommen unterſchieden und auseinander gehalten. Das Eine beruht auf der Art der Motivation, das Andre auf der Verſchiedenheit der Grundmaximen. Bloß nach Kant, da die Tugend aus reiner Vernunft entſpringen ſollte, iſt Tugendhaft und Vernünftig Eines und daſſelbe; dem Sprachgebrauch aller Völker, der nicht zufällig, ſondern das Werk der allgemeinen menſchlichen und daher übereinſtimmenden Erkenntniß iſt, zum Trotz. Vernünftig und Laſterhaft laſſen ſich ſehr wohl vereinigen, ja erſt durch ihre Vereinigung ſind große, weitgreifende Verbrechen möglich. Eben ſo beſtehet Unvernünftig und Edelmüthig ſehr wohl zuſammen. z. B. wenn ich heute dem Dürftigen gebe, was ich ſelbſt morgen noch dringender als er bedürfen werde; wenn ich mich hinreiſſen laſſe, einem Nothleidenden die Summe zu ſchenken, auf die mein Gläubiger wartet; und ſo in ſehr vielen Fällen.

Aber, wie geſagt, dieſe Erhebung der Vernunft zur Quelle

Digitized by Google

aller Tugend, beruhend auf der Behauptung, daß ſie als praktiſche Vernunft unbedingte Imperative, rein a priori, orakulariſch von ſich gebe, und zuſammengefaßt mit der in der Kritik der reinen Vernunft aufgeſtellten falſchen Erklärung der theoretiſchen Vernunft, daß ſie ein weſentlich auf das zu drei angeblichen Ideen ſich geſtaltende Unbedingte (deſſen Unmöglichkeit zugleich der Verſtand a priori erkenne) gerichtetes Vermögen ſei, führte, als exemplar vitiis imitabile, die Faſel-Philoſophen, Jacobi an der Spitze, auf jene das „Ueberſinnliche" unmittelbar vernehmende Vernunft und auf die abſurde Behauptung, die Vernunft ſei ein weſentlich auf Dinge jenſeit aller Erfahrung, alſo auf Metaphyſik angelegtes Vermögen und erkenne unmittelbar und intuitiv die letzten Gründe aller Dinge und alles Daſeyns, das Ueberſinnliche, das Abſolute, die Gottheit und dergl. m. — Solchen Behauptungen hätte längſt, wenn man ſeine Vernunft, ſtatt ſie zu vergöttern, hätte brauchen wollen, die einfache Bemerkung ſich entgegenſtellen müſſen, daß, wenn der Menſch, vermöge eines eigenthümlichen Organs zur Löſung des Räthſels der Welt, welches ſeine Vernunft ausmache, eine angeborene, nur der Entwickelung bedürftige Metaphyſik in ſich trüge; alsdann über die Gegenſtände der Metaphyſik eben ſo vollkommene Uebereinſtimmung unter den Menſchen herrſchen müßte, wie über die Wahrheiten der Arithmetik und Geometrie; wodurch es ganz unmöglich würde, daß auf der Erde eine große Anzahl grundverſchiedener Religionen und eine noch größere grundverſchiedener philoſophiſcher Syſteme ſich vorfände; vielmehr alsdann Jeder, der in religiöſen oder philoſophiſchen Anſichten von den Uebrigen abwiche, ſogleich angeſehen werden müßte, wie Einer, bei dem es nicht recht richtig iſt. — Nicht weniger hätte folgende einfache Bemerkung ſich aufdringen müſſen. Wenn wir eine Affenſpecies entdeckten, welche ſich Werkzeuge zum Kampf oder zum Bauen oder ſonſt einem Gebrauch, abſichtlich verfertigte; ſo würden wir ſofort ihr Vernunft zugeſtehn: finden wir hingegen wilde Völker, ohne alle Metaphyſik oder Religion,

Digitized by Google

wie es deren giebt; ſo fällt uns nicht ein, ihnen deshalb die Vernunft abzuſprechen. Die ihre vorgeblichen überſinnlichen Kenntniſſe beweiſende Vernunft hat Kant durch ſeine Kritik in ihre Schranken zurückgewieſen; aber jene Jacobiſche, das Ueberſinnliche unmittelbar vernehmende Vernunft müßte er wahrlich unter aller Kritik befunden haben. Inzwiſchen wird eine dergleichen reichsunmittelbare Vernunft noch immer, auf den Univerſitäten, den unſchuldigen Jünglingen aufgebunden.

†

Anmerkung.

Wenn wir der Annahme der praktiſchen Vernunft ganz auf den Grund kommen wollen, müſſen wir ihren Stammbaum etwas höher hinauf verfolgen. Da finden wir, daß ſie von einer Lehre ſtammt, die Kant ſelbſt gründlich widerlegt hat, die aber dennoch hier, als Reminiscenz früherer Denkungsart, ſeiner Annahme einer praktiſchen Vernunft, mit ihren Imperativen und ihrer Autonomie, heimlich, ja ihm ſelbſt unbewußt, zum Grunde liegt. Es iſt die rationale Pſychologie, welcher zufolge der Menſch aus zwei völlig heterogenen Subſtanzen zuſammengeſetzt iſt, dem materiellen Leibe und der immateriellen Seele. Platon iſt der Erſte, der dieſes Dogma förmlich aufgeſtellt und als objektive Wahrheit zu beweiſen geſucht hat. Karteſius aber führte es auf den Gipfel der Vollendung und ſtellte es auf die Spitze, indem er ihm die genaueſte Ausführung und wiſſenſchaftliche Strenge verlieh. Aber eben dadurch kam die Falſchheit deſſelben zu Tage und wurde ſucceſſive von Spinoza, Locke und Kant dargethan. Von Spinoza, indem er, den zwei Subſtanzen ſeines Lehrers geradezu und ausdrücklich entgegen, zu ſeinem Hauptſatz machte: **substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur.** Von Locke, indem er die angeborenen Ideen beſtritt, alle Erkenntniß aus der ſinnlichen ableitete und lehrte, es ſei nicht unmöglich, daß die Materie denken könne. Von

Kant, durch die Kritik der rationalen Pſychologie, wie ſie in der erſten Ausgabe ſteht. Wogegen andrerſeits Leibnitz und Wolf die ſchlechte Partei verfochten: dies hat Leibnitzen die unverdiente Ehre verſchafft, mit dem ihm ſo heterogenen, groſſen Platon verglichen zu werden. Dies Alles auszuführen iſt hier nicht der Ort. Dieſer rationalen Pſychologie nun zufolge war die Seele ein urſprünglich und weſentlich erkennendes und in Folge davon auch ein wollendes Weſen. Je nachdem ſie nun, in dieſen ihren Grundthätigkeiten, rein für ſich und unvermiſcht mit dem Leibe, oder aber in Verbindung mit dieſem zu Werke gieng, hatte ſie ein höheres und niederes Erkenntniß- und eben ſo ein dergleichen Willens-Vermögen. Im höheren Vermögen war die immaterielle Seele ganz für ſich und ohne Mitwirkung des Leibes thätig: da war ſie intellectus purus und hatte es mit lauter ihr allein angehörigen, daher gar nicht ſinnlichen, ſondern rein geiſtigen Vorſtellungen und eben dergleichen Willensakten zu thun, welche ſämmtlich nichts Sinnliches, als welches vom Leibe herrührte, an ſich trügen. Da erkannte ſie nun lauter reine Abſtrakta, Univerſalia, angeborene Begriffe, aeternae veritates u. dergl. Und demgemäß ſtand auch ihr Wollen allein unter dem Einfluß ſolcher rein geiſtigen Vorſtellungen. Dagegen war das niedere Erkenntniß- und Willens-Vermögen das Werk der mit dem Leibe und deſſen Organen im Verein wirkenden und eng verknüpften, dadurch aber in ihrer rein geiſtigen Wirkſamkeit beeinträchtigten Seele. Hieher ſollte nun gehören jedes anſchauende Erkennen, welches demgemäß das undeutliche und verworrene, das abſtrakte hingegen, aus abgezogenen Begriffen beſtehende, das deutliche ſeyn ſollte! Der nun durch ſolche ſinnlich bedingte Erkenntniß beſtimmte Wille war der niedrige und meiſtens ſchlechte: denn ſein war das durch Sinnenreiz geleitete Wollen; während jenes andere das lautere, von reiner Vernunft geleitete und der immateriellen Seele allein angehörige Wollen war. Am deutlichſten ausgeführt hat dieſe Lehre der Karteſianer **De la Forge**, in ſeinem **tractatus de mente humana**: daſelbſt

Digitized by Google

c. 23 heißt es: non nisi eadem voluntas est, quae appellatur appetitus sensitivus, quando excitatur per judicia, quae formantur consequenter ad perceptiones sensuum; et quae appetitus rationalis nominatur, cum mens judicia format de propriis suis ideis, independenter a cogitationibus sensuum confusis, quae inclinationum ejus sunt causae. — — — Id, quod occasionem dedit, ut duae istae diversae voluntatis propensiones pro duobus diversis appetitibus sumerentur, est, quod saepissime unus alteri opponatur, quia propositum, quod mens superaedificat propriis suis perceptionibus, non semper consentit cum cogitationibus, quae menti a corporis dispositione suggeruntur, per quam saepe obligatur ad aliquid volendum, dum ratio ejus eam aliud optare facit. — Aus der undeutlich bewußten Reminiscenz ſolcher Anſichten ſtammt zuletzt Kants Lehre von der Autonomie des Willens, welche als Stimme der reinen, praktiſchen Vernunft, für alle vernünftige Weſen als ſolche geſetzgebend iſt und bloß formelle Beſtimmungsgründe kennt, im Gegenſatz der materiellen, als welche allein das niedere Begehrungsvermögen beſtimmen, dem jenes obere entgegenwirkt.

†

§. 7.

Vom oberſten Grundſatz der Kantiſchen Ethik.

Nachdem ich im vorigen §. die eigentliche Grundlage der Kantiſchen Ethik geprüft habe, gehe ich jetzt zu dem auf dieſem Fundament ruhenden, mit ihm aber genau verbundenen, ja verwachſenen oberſten Grundſatz der Moral. Wir erinnern uns, daß er lautete: „Handle nur nach der Maxime, von der du zugleich wollen kannſt, daß ſie als allgemeines Geſetz für alle vernünftige Weſen gelte.“ — Sehen wir darüber hinweg, daß es ein ſonderbares Verfahren iſt, dem, der angenommenermaaſſen ein Geſetz für ſein Thun und Laſſen ſucht, den Beſcheid zu ertheilen, er ſolle gar erſt eins für das Thun

Digitized by Google

und Laſſen aller möglichen vernünftigen Weſen ſuchen; und bleiben wir bei der Thatſache ſtehn, daß jene von Kant aufgeſtellte Grundregel offenbar noch nicht das Moralprincip ſelbſt iſt, ſondern erſt eine heuriſtiſche Regel dazu, d. h. eine Anweiſung, wo es zu ſuchen ſei; alſo gleichſam zwar noch nicht baares Geld, aber eine ſichere Anweiſung. Wer nun iſt es eigentlich, der dieſe realiſiren ſoll? Die Wahrheit gleich heraus zu ſagen: ein hier ſehr unerwarteter Zahlmeiſter: — niemand anders als der Egoismus; wie ich ſogleich deutlich zeigen werde.

Alſo die Maxime ſelbſt, von der ich wollen kann, daß nach ihr Alle handelten, wäre erſt das wirkliche Moralprincip. Mein Wollen können iſt die Angel, um welche die gegebene Weiſung ſich dreht. Aber was kann ich denn eigentlich wollen, und was nicht? Offenbar bedarf ich, um zu beſtimmen, was ich in der beſagten Hinſicht wollen kann, wieder eines Regulativs: und an dieſem hätte ich allererſt den Schlüſſel zu der, gleich einem verſiegelten Befehl gegebenen Weiſung. Wo iſt nun dieſes Regulativ zu ſuchen? — Unmöglich irgendwo anders, als in meinem Egoismus, dieſer nächſten, ſtets bereiten, urſprünglichen und lebendigen Norm aller Willensakte, die vor jedem Moralprincip wenigſtens das **Jus primi occupantis** voraus hat. — Die in Kants oberſter Regel enthaltene Anweiſung zur Auffindung des eigentlichen Moralprincips beruht nämlich auf der ſtillſchweigenden Vorausſetzung, daß ich nur Das wollen kann, wobei ich mich am beſten ſtehe. Da ich nun, bei der Feſtſtellung einer allgemein zu befolgenden Maxime, nothwendig mich nicht bloß als den allemal aktiven, ſondern auch als den **eventualiter** und zu Zeiten paſſiven Theil betrachten muß; ſo entſcheidet, von dieſem Standpunkt aus, mein Egoismus ſich für Gerechtigkeit und Menſchenliebe: nicht weil er ſie zu üben, ſondern weil er ſie zu erfahren Luſt hat, und im Sinne jenes Geizhalſes, der, nach angehörter Predigt über Wohlthätigkeit, ausruft:

„Wie herrlich ausgeführt, wie ſchön! —
„ — Faſt möcht' ich betteln gehn."

Digitized by Google

Dieſen unentbehrlichen Schlüſſel zu der Weiſung, in welcher Kants oberſter Grundſatz der Moral beſteht, kann er nicht umhin, auch ſelbſt hinzuzufügen: jedoch thut er dies nicht ſogleich, bei Aufſtellung deſſelben, als welches Anſtoß geben könnte; ſondern in anſtändiger Entfernung davon und tiefer im Text, damit es nicht in die Augen ſpringe, daß hier, trotz den erhabenen Anſtalten a priori eigentlich der Egoismus auf dem Richterſtuhl ſitzt und den Ausſchlag giebt, und nachdem er, vom Geſichtspunkt der eventualiter paſſiven Seite aus, entſchieden hat, dies für die aktive geltend gemacht wird. Alſo S. 19, R. 24, heißt es: „daß ich ein allgemeines Geſetz, zu „lügen, nicht wollen könne, weil man mir dann nicht mehr „glauben, oder mich mit gleicher Münze bezahlen würde.“ — S. 55, R. 49. „Die Allgemeinheit eines Geſetzes, daß Jeder „was ihm einfällt, verſprechen könne, mit dem Vorſatz, es nicht „zu halten, würde das Verſprechen und den Zweck, den man „damit haben mag, ſelbſt unmöglich machen; indem Niemand „glauben würde.“ — S. 56, R. 50, heißt es in Beziehung auf die Maxime der Liebloſigkeit: „ein Wille, der dieſes „beſchlöſſe, würde ſich ſelbſt widerſprechen, indem doch Fälle „ſich ereignen können, wo er Anderer Liebe und Theilnahme bedarf und wo er durch ein ſolches aus ſeinem eigenen „Willen entſprungenes Naturgeſetz, ſich ſelbſt alle Hoffnung „des Beiſtandes, den er ſich wünſcht, rauben würde.“ — Ebenfalls in der Kritik der praktiſchen Vernunft Th. 1. B. 1. Hauptſt. 2. S. 123, R. 192. „Wenn Jeder Andrer Noth mit „völliger Gleichgültigkeit anſähe, und Du gehörteſt mit zu „einer ſolchen Ordnung der Dinge; würdeſt Du darin wohl „mit Einſtimmung deines Willens ſeyn?“ — **Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!** wäre die Antwort. Dieſe Stellen erklären genugſam, in welchem Sinn das „Wollen können“ in Kants Moral-Princip zu verſtehn ſei. Aber am allerdeutlichſten iſt dieſes wahre Bewandniß des Kantiſchen Moralprincips ausgeſprochen in den „Metaphyſiſchen Anfangs„gründen der Tugendlehre“ §. 30. „Denn Jeder wünſcht,

„daß ihm geholfen werde. Wenn er aber ſeine Maxime, „Andern nicht helfen zu wollen, laut werden ließe; ſo würde „Jeder befugt ſeyn, ihm Beiſtand zu verſagen. Alſo wider„ſtreitet die eigennützige Maxime ſich ſelbſt." Befugt ſeyn, heißt es, Befugt ſeyn! Alſo iſt hier ſo deutlich, wie nur immer möglich, ausgeſprochen, daß die moraliſche Verpflichtung ganz und gar auf vorausgeſetzter Reciprocität beruhe, folglich ſchlechthin egoiſtiſch iſt und vom Egoismus ihre Auslegung erhält, als welcher, unter der Bedingung der Reciprocität, ſich klüglich zu einem Kompromiß verſteht. Zur Begründung des Princips des Staatsvereins wäre das tauglich, aber nicht zu der des Moralprincips. Wenn daher in der „Grundlegung" S. 81, R. 67, geſagt wird: „Das Princip: Handle „jederzeit nach der Maxime, deren Allgemeinheit als Geſetzes „Du zugleich wollen kannſt, — iſt die einzige Bedingung, unter „der ein Wille niemals mit ſich ſelbſt in Widerſtreit ſeyn kann;" — ſo iſt die wahre Auslegung des Wortes Widerſtreit dieſe, daß wenn ein Wille die Maxime der Ungerechtigkeit und Liebloſigkeit ſanktionirt hätte, er nachmals, wenn er eventualiter der leidende Theil würde, ſie revociren und dadurch ſich widerſprechen würde.

Aus dieſer Erklärung iſt vollkommen klar, daß jene Kantiſche Grundregel nicht. wie er unabläſſig behauptet, ein kategoriſcher, ſondern in der That ein hypothetiſcher Imperativ iſt, indem demſelben ſtillſchweigend die Bedingung zum Grunde liegt, daß das für mein Handeln aufzuſtellende Geſetz, indem ich es zum allgemeinen erhebe, auch Geſetz für mein Leiden wird, und ich unter dieſer Bedingung, als der eventualiter paſſive Theil, Ungerechtigkeit und Liebloſigkeit allerdings nicht wollen kann. Hebe ich aber dieſe Bedingung auf und denke mich, etwan im Vertrauen auf meine überlegenen Geiſtes- und Leibeskräfte, ſtets nur als den aktiven und nie als den paſſiven Theil, bei der zu erwählenden allgemein gültigen Maxime; ſo kann ich, vorausgeſetzt daß es kein anderes Fundament der Moral als das Kantiſche gebe, ſehr wohl

Digitized by Google

Ungerechtigkeit und Liebloſigkeit als allgemeine Maxime wollen, und demnach die Welt regeln

> upon the simple plan,
> That they should take, who have the power,
> And they should keep, who can. *)

Alſo zu dem im vorigen §. dargelegten Mangel an realer *Begründung* des Kantiſchen oberſten Grundſatzes der Moral, geſellt ſich, *Kants* ausdrücklicher Verſicherung zuwider, die verſteckte *hypothetiſche* Beſchaffenheit deſſelben, vermöge deren er ſogar auf bloßen *Egoismus* baſirt iſt, als welcher der geheime Ausleger der in demſelben gegebenen Weiſung iſt. Hiezu kommt nun ferner, daß er, bloß als Formel betrachtet, nur eine Umſchreibung, Einkleidung, verblümter Ausdruck der allbekannten Regel quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris iſt, wenn man nämlich dieſe, indem man ſie ohne non und ne wiederholt, von dem Makel befreit, allein die Rechts- und nicht die Liebespflichten zu enthalten. Denn offenbar iſt dieſes die Maxime, nach der ich (verſteht ſich mit Rückſicht auf meine möglicherweiſe *paſſive* Rolle, mithin auf meinen Egoismus) allein wollen kann, daß Alle handeln. Dieſe Regel quod tibi fieri etc. iſt aber ſelbſt wieder nur eine Umſchreibung, oder, wenn man will, Prämiſſe, des von mir als der einfachſte und reinſte Ausdruck der von allen Moralſyſtemen einſtimmig geforderten Handlungsweiſe, aufgeſtellten Satzes: neminem læde, imo omnes, quantum potes juva. Dieſer iſt und bleibt der wahre reine Inhalt aller Moral. Aber worauf er ſich gründe? was es ſei, das dieſer Forderung Kraft ertheilt? Das iſt das alte, ſchwere Problem, welches auch heute uns wieder vorliegt. Denn von der andern Seite ſchreiet mit lauter Stimme der Egoismus: neminem juva, imo omnes, si forte conducit, læde: ja, die Bosheit giebt die Variante: imo omnes, quan-

---

*) Nach dieſem ſimpeln Plan,
Daß nehmen ſoll, wer es vermag,
Behalten ſoll, wer kann.

tum potes, læde. Dieſem Egoismus, und der Bosheit dazu, einen ihnen gewachſenen, ja überlegenen Kämpen entgegen zu ſtellen, — das iſt das Problem aller Ethik. **Heic Rhodus, heic salta!** —

Kant gedenkt, S. **57**, **R. 60**, ſein aufgeſtelltes Moralprincip noch dadurch zu bewähren, daß er die längſt erkannte und allerdings im Weſen der Moralität gegründete Eintheilung der Pflichten in Rechtspflichten (auch genannt vollkommene, unerläßliche, engere Pflichten) und in Tugendpflichten, (auch genannt unvollkommene, weitere, verdienſtliche, am beſten aber Liebespflichten) daraus abzuleiten unternimmt. Allein der Verſuch fällt ſo gezwungen und offenbar ſchlecht aus, daß er ſtark wider das aufgeſtellte oberſte Princip zeugt. Da ſollen nämlich die Rechtspflichten auf einer Maxime beruhen, deren Gegentheil, als allgemeines Naturgeſetz genommen, gar nicht ein Mal ohne Widerſpruch gedacht werden könne; die Tugendpflichten aber auf einer Maxime, deren Gegentheil man zwar als allgemeines Naturgeſetz denken; aber unmöglich wollen könne. — Nun bitte ich den Leſer zu bedenken, daß die Maxime der Ungerechtigkeit, das Herrſchen der Gewalt ſtatt des Rechts, welches demnach als Naturgeſetz auch nur zu denken unmöglich ſeyn ſoll, eigentlich das wirklich und faktiſch in der Natur herrſchende Geſetz iſt, nicht etwan nur in der Thierwelt, ſondern auch in der Menſchenwelt: ſeinen nachtheiligen Folgen hat man bei den civiliſirten Völkern durch die Staatseinrichtung vorzubeugen geſucht: ſobald aber dieſe, wo und wie es ſei, aufgehoben oder eludirt wird, tritt jenes Naturgeſetz gleich wieder ein. Fortwährend aber herrſcht es zwiſchen Volk und Volk: der zwiſchen dieſen übliche Gerechtigkeits-Jargon iſt bekanntlich ein bloßer Kanzleiſtyl der Diplomatik: die rohe Gewalt entſcheidet. Hingegen ächte, d. i. unerzwungene Gerechtigkeit kommt zwar ganz gewiß, jedoch ſtets nur als Ausnahme von jenem Naturgeſetze vor. Obendrein belegt Kant, in den Beiſpielen, die er jener Eintheilung vorangeſchickt hat, die Rechtspflichten zuerſt (S. **53**, **R. 48**) durch die ſogenannte Pflicht gegen ſich ſelbſt,

ſein Leben nicht freiwillig zu enden, wenn die Uebel die Annehmlichkeiten überwiegen. Dieſe Maxime alſo ſoll als allgemeines Naturgeſetz auch nur zu denken unmöglich ſeyn. Ich ſage daß, da hier die Staatsgewalt nicht ins Mittel treten kann, gerade jene Maxime ſich ungehindert als wirklich beſtehendes Naturgeſetz erweiſt. Denn ganz gewiß iſt es allgemeine Regel, daß der Menſch wirklich zum Selbſtmord greift, ſobald der angeborene rieſenſtarke Trieb zur Erhaltung des Lebens von der Größe der Leiden entſchieden überwältigt wird: dies zeigt die tägliche Erfahrung. Daß es aber überhaupt irgend einen Gedanken gebe, der ihn davon abhalten könne, nachdem die mit der Natnr jedes Lebenden innig verknüpfte, ſo mächtige Todesfurcht ſich hiezu machtlos erwieſen, alſo einen Gedanken, der noch ſtärker wäre, als dieſe, — iſt eine gewagte Vorausſetzung, um ſo mehr wenn man ſieht, daß dieſer Gedanke ſo ſchwer herauszufinden iſt, daß die Moraliſten ihn noch nicht beſtimmt anzugeben wiſſen. Wenigſtens haben Argumente der Art, wie Kant ſie bei dieſer Gelegenheit S. 53, R. 48, und auch S. 67, R. 57, gegen den Selbſtmord aufſtellt, zuverläſſig noch keinen Lebensmüden auch nur einen Augenblick zurückgehalten. Alſo ein unſtreitig faktiſch beſtehendes und täglich wirkendes Naturgeſetz wird, zu Gunſten der Pflichteneintheilung aus dem Kantiſchen Moralprincip, für ohne Widerſpruch auch nur zu denken unmöglich erklärt! — Ich geſtehe, daß ich nicht ohne Befriedigung von hier einen Blick vorwärts werfe auf die im folgenden Theile von mir aufzuſtellende Begründung der Moral, aus welcher die Eintheilung in Rechts- und Liebespflichten (richtiger in Gerechtigkeit und Menſchenliebe) ſich völlig ungezwungen ergiebt, durch ein aus der Natur der Sache hervorgehendes Trennungsprincip, welches ganz von ſelbſt eine ſcharfe Gränzlinie zieht; ſo daß meine Begründung der Moral jene Bewährung in der That aufzuweiſen hat, auf welche hier Kant für die ſeinige ganz unbegründete Anſprüche macht.

Digitized by Google

§. 8.

Von den abgeleiteten Formen des oberſten Grundſatzes der Kantiſchen Ethik.

Bekanntlich hat Kant den oberſten Grundſatz ſeiner Ethik noch in einem zweiten, ganz andern Ausdruck aufgeſtellt, in welchem er nicht, wie im erſten, bloß indirekt, als Anweiſung wie er zu ſuchen ſei, ſondern direkt ausgeſprochen wird. Zu dieſem bahnt er ſich den Weg von S. 63, R. 55 an, und zwar durch höchſt ſeltſame, geſchrobene, ja verſchrobene Definitionen der Begriffe Zweck und Mittel, welche ſich doch viel einfacher und richtiger ſo definiren laſſen: Zweck iſt das direkte Motiv eines Willensaktes, Mittel das indirekte. (simplex sigillum veri). Er aber ſchleicht durch ſeine wunderlichen Definitionen zu dem Satz: „der Menſch, und überhaupt jedes vernünftige Weſen, exiſtirt als Zweck an ſich ſelbſt.“ — Allein ich muß geradezu ſagen, daß, „als Zweck an ſich ſelbſt exiſtiren“ ein Ungedanke, eine Contradictio in adjecto iſt. Zweck ſeyn, bedeutet gewollt werden. Jeder Zweck iſt es nur in Beziehung auf einen Willen, deſſen Zweck, d. h., wie geſagt, deſſen direktes Motiv er iſt. Nur in dieſer Relation hat der Begriff Zweck einen Sinn, und verliert dieſen, ſobald er aus ihr herausgeriſſen wird. Dieſe ihm weſentliche Relation ſchließt aber nothwendig alles „An ſich“ aus. „Zweck an ſich“ iſt gerade wie „Freund an ſich“ — Feind an ſich, — Oheim an ſich, — Nord oder Oſt an ſich, — Oben oder Unten an ſich, — u. dgl. m. Im Grunde aber hat es mit dem „Zweck an ſich“ dieſelbe Bewandniß wie mit dem „abſoluten Soll:“ beiden liegt heimlich, ja unbewußt, derſelbe Gedanke als Bedingung zum Grunde: der theologiſche. — Nicht beſſer ſteht es mit dem „abſoluten Werth,“ der ſolchen angeblichen, aber undenkbaren Zwecken an ſich zukommen ſoll. Denn auch dieſen muß ich ohne Gnade als Contradictio in adjecto ſtempeln. Jeder Werth iſt eine Vergleichungsgröße, ja er ſteht nothwendig in doppelter Relation: denn erſtlich iſt er relativ,

Digitized by Google

indem er für Jemanden iſt, und zweitens iſt er komparativ, indem er im Vergleich mit etwas Anderem, wonach er geſchätzt wird, iſt. Außer dieſen zwei Relationen geſetzt, verliert der Begriff Werth allen Sinn und Bedeutung. Dies iſt zu klar, um noch einer weiteren Auseinanderſetzung zu bedürfen. — Wie nun jene zwei Definitionen die Logik beleidigen, ſo beleidigt die ächte Moral der Satz (S. 65, R. 56) daß die vernunftloſen Weſen (alſo die Thiere) Sachen wären und daher auch bloß als Mittel, die nicht zugleich Zweck ſind, behandelt werden dürften. In Uebereinſtimmung hiemit wird, in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre" §. 16., ausdrücklich geſagt: „Der Menſch kann keine Pflicht gegen irgend „ein Weſen haben, als bloß gegen den Menſchen:" und dann heißt es, §. 17. „die grauſame Behandlung der Thiere iſt der „Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt entgegen: weil ſie „das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menſchen abſtumpft, wo„durch eine der Moralität im Verhältniß zu andern Men„ſchen ſehr dienſame, natürliche Anlage geſchwächt wird." — Alſo bloß zur Uebung ſoll man mit Thieren Mitleid haben, und ſie ſind gleichſam das pathologiſche Phantom zur Uebung des Mitleids mit Menſchen. Ich finde, mit dem ganzen nicht-islamiſirten Aſien, ſolche Sätze empörend und abſcheulich. Zugleich zeigt ſich hier abermals, wie gänzlich dieſe philoſophiſche Moral, die, wie gezeigt, nur eine verkleidete theologiſche iſt, eigentlich von der bibliſchen abhängt. Weil nämlich (wovon weiterhin) die Chriſtliche Moral die Thiere nicht berückſichtigt; ſo ſind dieſe ſofort auch in der philoſophiſchen Moral vogelfrei, ſind bloße „Sachen," bloße Mittel zu beliebigen Zwecken, alſo etwan zu Viviſektionen, Parforcejagden, Stiergefechten, Wettrennen, zu Tode peitſchen vor dem unbeweglichen Steinkarren u. dgl. — Pfui! über eine ſolche Parias-, Tſchandalas- und Mletſchas-Moral, — die das ewige Weſen verkennt, welches in Allem, was Leben hat, da iſt, und aus allen Augen, die das Sonnenlicht ſehen, mit unergründlicher Bedeutſamkeit hervorleuchtet. Aber jene Moral kennt und berückſichtigt allein die

Digitized by Google

eigene werthe Species, deren Merkmal **Vernunft** ihr die Bedingung iſt, unter welcher ein Weſen Gegenſtand moraliſcher Berückſichtigung ſeyn kann.

Auf ſo holperichtem Wege, ja per fas et nefas, gelangt denn **Kant** zum zweiten Ausdruck des Grundprincips ſeiner Ethik: „Handle ſo, daß Du die Menſchheit, ſowohl in deiner „Perſon, als in der Perſon eines jeden Andern, jederzeit zu„gleich als Zweck, niemals bloß als Mittel braucheſt.“ Auf ſehr künſtliche Weiſe und durch einen weiten Umweg iſt hiemit geſagt: „berückſichtige nicht Dich allein, ſondern auch die Andern:“ und dieſes wiederum iſt eine Umſchreibung des Satzes quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, welcher, wie geſagt, ſelbſt wieder nur die Prämiſſen enthält zu der Konkluſion, die der letzte wahre Zielpunkt aller Moral und alles Moraliſirens iſt: neminem læde, imo omnes, quantum potes, juva: welcher Satz, wie alles Schöne, ſich nackt am beſten ausnimmt. — Nur ſind in jene zweite Moralformel **Kants** die angeblichen Selbſtpflichten, abſichtlich und ſchwerfällig genug, mit hineingezogen. Ueber dieſe habe ich mich oben erklärt.

Einzuwenden wäre übrigens gegen jene Formel, daß der hinzurichtende Verbrecher, und zwar mit Recht und Fug, allein als Mittel und nicht als Zweck behandelt wird, nämlich als unerläßliches Mittel, dem Geſetz, durch ſeine Erfüllung, die Kraft abzuſchrecken zu erhalten, als worin deſſen Zweck beſteht.

Wenn nun gleich dieſe zweite Formel **Kants** weder für die **Begründung** der Moral etwas leiſtet, noch auch für den adäquaten und unmittelbaren Ausdruck ihrer Vorſchriften, — oberſtes Princip, — gelten kann; ſo hat ſie andrerſeits das Verdienſt, ein feines pſychologiſch-moraliſches Apperçu zu enthalten, indem ſie den **Egoismus** durch ein höchſt charakteriſtiſches Merkmal bezeichnet. Dieſer **Egoismus** nämlich, von dem wir alle ſtrotzen, und welchen als unſre partie honteuse zu verſtecken, wir die **Höflichkeit** erfunden haben, guckt aus allen ihm übergeworfenen Schleiern meiſtens dadurch hervor, daß wir in Jedem, der uns vorkommt, wie inſtinktmä-

Digitized by Google

ßig, zunächſt nur ein mögliches Mittel zu irgend einem unſrer ſtets zahlreichen Zwecke ſuchen. Bei jeder neuen Bekanntſchaft iſt meiſtens unſer erſter Gedanke, ob der Mann uns nicht zu irgend etwas nützlich werden könnte: wenn er das nun nicht kann; ſo iſt er den Meiſten, ſobald ſie ſich hievon überzeugt haben, auch ſelbſt nichts. In jedem Andern ein mögliches Mittel zu unſern Zwecken, alſo ein Werkzeug zu ſuchen, liegt beinahe ſchon in der Natur des menſchlichen Blicks: ob nun aber etwan das Werkzeug beim Gebrauche mehr oder weniger zu leiden haben werde, iſt ein Gedanke, der viel ſpäter und oft gar nicht nachkommt. Daß wir dieſe Sinnesart bei Andern vorausſetzen, zeigt ſich an Mancherlei, z. B. daran, daß wenn wir von Jemanden Auskunft oder Rath verlangen, wir alles Vertrauen zu ſeinen Ausſagen verlieren, ſobald wir entdecken, daß er irgend ein, wenn auch nur kleines oder entferntes Intereſſe bei der Sache haben könnte. Denn da ſetzen wir ſogleich voraus, er werde uns zum Mittel ſeiner Zwecke machen, und ſeinen Rath daher nicht ſeiner Einſicht, ſondern ſeiner Abſicht gemäß ertheilen; ſelbſt wenn jene auch noch ſo groß und dieſe noch ſo klein ſeyn ſollte. Denn wir wiſſen nur zu wohl, daß eine Kubiklinie Abſicht mehr wiegt als eine Kubikruthe Einſicht. Andrerſeits wird in ſolchem Fall, bei unſrer Frage: „was ſoll ich thun?“ dem Andern oft gar nichts anderes einfallen, als was wir ſeinen Zwecken gemäß zu thun hätten: dieſes alſo wird er alsdann, ohne an unſre Zwecke auch nur zu denken, ſogleich und wie mechaniſch antworten, indem ſein Wille unmittelbar die Antwort diktirt, ehe nur die Frage zum Forum ſeines wirklichen Urtheils gelangen konnte, und er alſo uns ſeinen Zwecken gemäß zu lenken ſucht, ohne ſich deſſen auch nur bewußt zu werden, ſondern ſelbſt vermeinend aus Einſicht zu reden, während aus ihm nur die Abſicht redet; ja er kann hierin ſo weit gehn, ganz eigentlich zu lügen, ohne es ſelbſt zu merken. So überwiegend iſt der Einfluß des Willens über den der Erkenntniß. Demzufolge iſt darüber, ob Einer aus Einſicht oder aus Abſicht redet, nicht ein

Digitized by Google

Mal das Zeugniß ſeines eigenen Bewußtſeyns gültig, meiſtens aber das ſeines Intereſſes. Einen andern Fall zu nehmen: wer von Feinden verfolgt, in Todesangſt, einen ihm begegnenden Tabuletkrämer nach einem Seitenwege frägt, kann erleben, daß dieſer ihm die Frage entgegnet: „ob er von ſeiner Waare nichts brauchen könne?“ — Damit ſoll nicht geſagt ſeyn, daß es ſich ſtets ſo verhalte: vielmehr wird allerdings mancher Menſch am Wohl und Wehe des Andern unmittelbar wirklichen Antheil nehmen, oder, in Kants Sprache, ihn als Zweck und nicht als Mittel anſehn. Wie nahe oder fern nun aber jedem Einzelnen der Gedanke liegt, den Andern, ſtatt wie gewöhnlich als Mittel, einmal als Zweck zu betrachten, — das iſt das Maaß der groſſen ethiſchen Verſchiedenheit der Charaktere: und worauf es hiebei in letzter Inſtanz ankomme, — das wird eben das wahre Fundament der Ethik ſeyn, zu welchem ich erſt im folgenden Theile ſchreite.

Kant hat alſo, in ſeiner zweiten Formel, den Egoismus und deſſen Gegentheil durch ein höchſt charakteriſtiſches Merkmal bezeichnet: welchen Glanzpunkt ich um ſo lieber hervorgehoben und durch Erläuterung in helles Licht geſtellt habe, als ich im Uebrigen von der Grundlage ſeiner Ethik leider nur wenig gelten laſſen kann.

Die dritte und letzte Form, in der Kant ſein Moralprincip aufſtellt, iſt die Autonomie des Willens: „Der Wille jedes „vernünftigen Weſens iſt allgemein geſetzgebend für alle vernünftige Weſen.“ Das folgt freilich aus der erſten Form. Aus der gegenwärtigen ſoll nun aber (laut S. 71 R. 60) hervorgehen, daß das ſpecifiſche Unterſcheidungszeichen des kategoriſchen Imperativs dieſes ſei, daß beim Wollen aus Pflicht der Wille ſich von allem Intereſſe losſage. Alle früheren Moralprincipien wären deshalb verunglückt, „weil ſie den Handlungen immer, ſei es als Zwang oder Reiz, ein Intereſſe zum Grunde legten, dies mochte nun ein eigenes oder ein fremdes Intereſſe ſeyn:“ (S. 73. R. 62.) (auch ein fremdes, welches wohl zu merken bitte.) „Hinge-

gen ein allgemein geſetzgebender Wille ſchreibe Handlungen aus Pflicht vor, die ſich auf gar kein Intereſſe gründen.“ Jetzt aber bitte ich zu bedenken, was das eigentlich ſagen will: in der That nichts Geringeres, als ein Wollen ohne Motiv, alſo eine Wirkung ohne Urſache. Intereſſe und Motiv ſind Wechſelbegriffe: heißt nicht Intereſſe quod mea interest, woran mir gelegen iſt? und iſt dies nicht überhaupt Alles, was meinen Willen anregt und bewegt? Was iſt folglich ein Intereſſe Anderes, als die Einwirkung eines Motivs auf den Willen? Wo alſo ein Motiv den Willen bewegt, da hat er ein Intereſſe: wo ihn aber kein Motiv bewegt, da kann er wahrlich ſo wenig handeln, als ein Stein ohne Stoß oder Zug von der Stelle kann. Dies werde ich gelehrten Leſern doch nicht erſt zu demonſtriren brauchen. Hieraus aber folgt, daß jede Handlung, da ſie nothwendig ein Motiv haben muß, auch nothwendig ein Intereſſe vorausſetzt. Kant aber ſtellt eine zweite, ganz neue Art von Handlungen auf, welche ohne alles Intereſſe, d. h. ohne Motiv vor ſich gehn. Und das ſollten die Handlungen der Gerechtigkeit und Menſchenliebe ſeyn! Zur Widerlegung dieſer monſtroſen Annahme bedurfte es nur der Zurückführung derſelben auf ihren eigentlichen Sinn, der durch das Spiel mit dem Worte Intereſſe verſteckt war. — Inzwiſchen feiert Kant (S. 74 und f. f. R. 62). den Triumph ſeiner Autonomie des Willens, in der Aufſtellung eines moraliſchen Utopiens, unter dem Namen eines Reiches der Zwecke, welches bevölkert iſt von lauter vernünftigen Weſen in abstracto, die ſammt und ſonders beſtändig wollen, ohne irgend etwas zu wollen (d. i. ohne Intereſſe): nur dieſes Eine wollen ſie: daß Alle ſtets nach einer Maxime wollen: (d. i. Autonomie). Difficile est, satiram non scribere.

Aber noch auf etwas Anderes, von beſchwerlicheren Folgen als dieſes kleine unſchuldige Reich der Zwecke, welches man, als vollkommen harmlos, ruhig liegen laſſen kann, leitet Kanten ſeine Autonomie des Willens, nämlich auf den Begriff der Würde des Menſchen. Dieſe nämlich beruht bloß auf

deſſen Autonomie, und beſteht darin, daß das Geſetz, dem er folgen ſoll, von ihm ſelbſt gegeben iſt, — alſo er zu demſelben in dem Verhältniß ſteht, wie die konſtitutionellen Unterthanen zu dem ihrigen. — Das möchte als Ausſchmückung des Kantiſchen Moralſyſtems immerhin daſtehn. Allein dieſer Ausdruck „Würde des Menſchen," ein Mal von Kant ausgeſprochen, wurde nachher das Schiboleth aller rath= und gedankenloſen Moraliſten, die ihren Mangel an einer wirklichen, oder wenigſtens doch irgend etwas ſagenden Grundlage der Moral hinter jenen imponirenden Ausdruck „Würde des Menſchen" verſteckten, klug darauf rechnend, daß auch ihr Leſer ſich gern mit einer ſolchen Würde angethan ſehn und demnach damit zufrieden geſtellt ſeyn würde. *) Wir wollen jedoch auch dieſen Begriff etwas näher unterſuchen und auf Realität prüfen. — Kant (S. 79, R. 66) definirt Würde als „einen unbedingten, unvergleichbaren Werth." Dies iſt eine Erklärung, die durch ihren erhabenen Klang dermaaſſen imponirt, daß nicht leicht Einer ſich unterſteht, heranzutreten, um ſie in der Nähe zu unterſuchen, wo er dann finden würde, daß eben auch ſie nur eine hohle Hyperbel iſt, in deren Innerem, als nagender Wurm, die Contradictio in adjecto niſtet. Jeder Werth iſt die Schätzung einer Sache im Vergleich mit einer andern, alſo ein Vergleichungsbegriff, mithin relativ, und dieſe Relativität macht eben das Weſen des Begriffes Werth aus. † Schon die Stoiker haben (nach Diog. Laert: L. VII. c. 106) richtig gelehrt: τὴν δε ἀξίαν ἐιναι ἀμοιβὴν δοκιμαστου, ἥν ἀν ὁ ἔμπειρος των πραγμάτων τάξῃ· ὁμοιον ἐιπεῖν, ἀμειβεσθαι πυροὺς πρὸς τὰς σὺν ἡμιόνῳ κριθάς (existimationem esse probati remunerationem, quamcunque statuerit peritus rerum; quod hujusmodi est, ac si dicas, commutare cum hordeo, adjecto

---

*) Der Erſte, der den Begriff der „Würde des Menſchen" ausdrücklich und ausſchließlich zum Grundſtein der Ethik gemacht und dieſe demnach ausgeführt hat, ſcheint geweſen zu ſeyn G. W. Block, in ſeiner „Neuen Grundlegung zur Philoſophie der Sitten." 1802.

mulo, triticum). † Ein unvergleichbarer, unbedingter, abſoluter Werth, dergleichen die Würde ſeyn ſoll, iſt demnach, wie ſo vieles in der Philoſophie, die mit Worten geſtellte Aufgabe zu einem Gedanken, der ſich gar nicht denken läßt, ſo wenig wie die höchſte Zahl oder der größte Raum.

„Doch eben wo Begriffe fehlen,
„Da ſtellt ein Wort zu rechter Zeit ſich ein.“

So war denn auch hier an der „Würde des Menſchen“ ein höchſt willkommenes Wort auf die Bahn geworfen, an welchem nunmehr jede, durch alle Klaſſen der Pflichten und alle Fälle der Kaſuiſtik ausgeſponnene Moral ein breites Fundament fand, von welchem herab ſie mit Behagen weiter predigen konnte.

Am Schluſſe ſeiner Darſtellung (S. 124, R. 97) ſagt Kant: „Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Trieb„federn, die irgend woher ſonſt genommen ſeyn mögen, für „ſich ſelbſt praktiſch ſeyn, d. i. wie das bloße Princip „der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als „Geſetze, ohne allen Gegenſtand des Willens, woran man zum „voraus irgend ein Intereſſe nehmen dürfte, für ſich ſelbſt eine „Triebfeder abgeben und ein Intereſſe, welches rein moraliſch „heißen würde, bewirken, oder, mit andern Worten, wie reine „Vernunft praktiſch ſeyn könne? — das zu erklären, iſt alle „menſchliche Vernunft unvermögend und alle Mühe und Arbeit „verloren.“ — Nun ſollte man denken, daß wenn etwas, deſſen Daſeyn behauptet wird, nicht ein Mal ſeiner Möglichkeit nach begriffen werden kann, es doch faktiſch in ſeiner Wirklichkeit nachgewieſen ſeyn müſſe: allein der kategoriſche Imperativ der praktiſchen Vernunft wird ausdrücklich nicht als eine Thatſache des Bewußtſeyns aufgeſtellt oder ſonſt durch Erfahrung begründet. Vielmehr werden wir oft genug verwarnt, daß er nicht auf ſolchem anthropologiſch-empiriſchem Wege zu ſuchen ſey. (z. B. S. 6, der Vorrede, R. 5, und S. 59, 60, R. 52). Dazu noch wird uns wiederholt (z. B. S. 48, R. 44) verſichert, „daß durch kein Beiſpiel, mithin empiriſch auszumachen ſei, ob „es überall einen dergleichen Imperativ gebe.“ Und S. 49,

R. 45, „daß die Wirklichkeit des kategoriſchen Imperativs nicht „in der Erfahrung gegeben ſei.“ — Wenn man das zuſammenfaßt; ſo könnte man wirklich auf den Verdacht gerathen, Kant habe ſeine Leſer zum Beſten. Wenn nun gleich dieſes, dem heutigen Deutſchen philoſophiſchen Publiko gegenüber, wohl erlaubt und recht ſeyn möchte: ſo hatte doch daſſelbe ſich zu Kants Zeiten noch nicht ſo, wie ſeitdem, ſignaliſirt: und außerdem war gerade die Ethik das am wenigſten zum Scherze geeignete Thema. Wir müſſen alſo bei der Ueberzeugung ſtehn bleiben, daß, was weder als möglich begriffen, noch als wirklich nachgewieſen werden kann, keine Beglaubigung ſeines Daſeyns hat. — Wenn wir nun aber auch nur verſuchen, es bloß mittelſt der Phantaſie zu erfaſſen und uns einen Menſchen vorzuſtellen, deſſen Gemüth von einem in lauter kategoriſchen Imperativen redenden abſoluten Soll, wie von einem Dämon beſeſſen wäre, der, den Neigungen und Wünſchen deſſelben entgegen, deſſen Handlungen beſtändig zu lenken verlangte; — ſo erblicken wir hierin kein richtiges Bild der Natur des Menſchen, oder der Vorgänge unſeres Inneren: wohl aber erkennen wir ein erkünſteltes Subſtitut der theologiſchen Moral, zu welcher es ſich verhält, wie ein hölzernes Bein zu einem lebendigen.

Unſer Reſultat iſt alſo, daß die Kantiſche Ethik, ſo gut wie alle früheren, jedes ſichern Fundaments entbehrt. Sie iſt, wie ich durch die gleich Anfangs angeſtellte Prüfung ihrer imperativen Form gezeigt habe, im Grunde nur eine Umkehrung der theologiſchen Moral und eine Vermummung derſelben in ſehr abſtrakte und ſcheinbar a priori gefundene Formeln. Dieſe Vermummung mußte um ſo künſtlicher und unkenntlicher ſeyn, als Kant dabei zuverläſſig ſogar ſich ſelber täuſchte und wirklich vermeinte, die offenbar nur in der theologiſchen Moral einen Sinn habenden Begriffe des Pflichtgebots und des Geſetzes unabhängig von aller Theologie feſtſtellen und auf reine Erkenntniß a priori gründen zu können: wogegen ich genugſam nachgewieſen habe, daß jene Begriffe bei ihm, jedes realen Fundaments entbehrend, frei in der Luft ſchweben. Unter

ſeinen eigenen Händen entſchleiert ſich denn auch gegen das Ende, die verlarvte theologiſche Moral, in der Lehre vom höchſten Gut, in den Poſtulaten der praktiſchen Vernunft und endlich in der Moral-Theologie. Doch hat Alles dieſes weder ihn noch das Publikum über den wahren Zuſammenhang der Sache enttäuſcht: vielmehr freueten beide ſich, alle dieſe Glaubensartikel jetzt durch die Ethik (wenn gleich nur idealiter und zum praktiſchen Behuf) begründet zu ſehn. Denn ſie nahmen treuherzig die Folge für den Grund und den Grund für die Folge, indem ſie nicht ſahen, daß jener Ethik alle dieſe angeblichen Folgerungen aus ihr ſchon als ſtillſchweigende und verſteckte, aber unumgänglich nöthige Vorausſetzungen zum Grunde lagen.

Wenn mir jetzt, am Schluſſe dieſer ſcharfen und ſelbſt den Leſer anſtrengenden Unterſuchung, zur Aufheiterung, ein ſcherzhaftes, ja frivoles Gleichniß geſtattet ſeyn ſollte; ſo würde ich Kanten, in jener Selbſtmyſtifikation, mit einem Mann vergleichen, der, auf einem Maskenball, den ganzen Abend mit einer maskirten Schönen buhlt, im Wahn, eine Eroberung zu machen; bis ſie am Ende ſich entlarvt und zu erkennen giebt — als ſeine Frau.

§. 9.

Kants Lehre vom Gewiſſen.

Die angebliche praktiſche Vernunft mit ihrem kategoriſchen Imperativ iſt offenbar am nächſten verwandt mit dem Gewiſſen, wiewohl von dieſem erſtlich darin weſentlich verſchieden, daß der kategoriſche Imperativ, als gebietend, nothwendig vor der That ſpricht, das Gewiſſen aber eigentlich erſt hinterher. Vor der That kann es höchſtens indirekt ſprechen, nämlich mittelſt der Reflexion, welche ihm die Erinnerung früherer Fälle vorhält, wo ähnliche Thaten hinterher die Mißbilligung des Gewiſſens erfahren haben. Hierauf ſcheint mir ſogar die Etymologie des Wortes Gewiſſen zu beruhen, indem nur das

bereits Geſchehene gewiß iſt. Nämlich in jedem, auch dem beſten Menſchen ſteigen, auf äußern Anlaß, erregten Affekt, oder aus innerer Verſtimmung, unreine, niedrige, boshafte Gedanken und Wünſche auf: für dieſe aber iſt er moraliſch nicht verantwortlich und dürfen ſie ſein Gewiſſen nicht belaſten. Denn ſie zeigen nur an, was der Menſch überhaupt, nicht aber was er, der ſie denkt, zu thun fähig wäre. Denn andre Motive, die nur nicht augenblicklich und mit jenen zugleich ins Bewußtſeyn treten, ſtehen ihnen, bei ihm, entgegen; ſo daß ſie nie zu Thaten werden können: daher ſie der überſtimmten Minorität einer beſchließenden Verſammlung gleichen. An den Thaten allein lernt ein Jeder ſich ſelbſt, ſo wie die Andern, empiriſch kennen, und nur ſie belaſten das Gewiſſen. Denn ſie allein ſind nicht problematiſch, wie die Gedanken, ſondern, im Gegenſatz hievon, gewiß, ſtehn unveränderlich da, werden nicht bloß gedacht, ſondern gewußt. Mit dem Lateiniſchen conscientia verhält es ſich eben ſo: es iſt das Horaziſche conscire sibi, pallescere culpa. Eben ſo mit *συνειδησις*. Es iſt das Wiſſen des Menſchen um das, was er gethan hat. Zweitens, nimmt das Gewiſſen ſeinen Stoff ſtets aus der Erfahrung, welches der angebliche kategoriſche Imperativ nicht kann, da er rein a priori iſt. — Inzwiſchen dürfen wir vorausſetzen, daß Kants Lehre vom Gewiſſen auch auf jenen von ihm neu eingeführten Begriff Licht zurückwerfen werde. Die Hauptdarſtellung deſſelben findet ſich in den „Metaph. Anfangsgr. z. Tugendlehre“ §. 13. welche wenigen Seiten ich bei der jetzt folgenden Kritik derſelben als vorliegend vorausſetze.

Dieſe Kantiſche Darſtellung des Gewiſſens macht einen höchſt imposanten Eindruck, vor welchem man mit ehrfurchtsvoller Scheu ſtehn blieb und ſich um ſo weniger getraute, dagegen etwas einzuwenden, als man befürchten mußte, ſeine theoretiſche Einrede mit einer praktiſchen verwechſelt zu ſehen und, wenn man die Richtigkeit der Kantiſchen Darſtellung leugnete, für gewiſſenlos zu gelten. Mich kann das nicht

irre machen, da es ſich hier um Theorie, nicht um Praxis handelt und nicht abgeſehn iſt auf Moral-Predigen, ſondern auf ſtrenge Prüfung der letzten Gründe der Ethik.

Zuvörderſt bedient Kant ſich durchweg lateiniſcher, juridiſcher Ausdrücke, die doch wenig geeignet ſcheinen, die geheimſten Regungen des menſchlichen Herzens wiederzugeben. Aber dieſe Sprache und die juridiſche Darſtellung behält er von Anfang bis zu Ende bei: ſie ſcheint alſo der Sache weſentlich und eigen. Es wird uns da im Innern des Gemüthes ein vollſtändiger Gerichtshof vorgeführt, mit Proceß, Richter, Ankläger, Vertheidiger, Urtheilsſpruch. Verhielte ſich nun wirklich der innere Vorgang ſo, wie Kant ihn darſtellt; ſo müßte man ſich wundern, daß noch irgend ein Menſch, ich will nicht ſagen ſo ſchlecht, aber ſo dumm ſeyn könnte, gegen das Gewiſſen zu handeln. Denn eine ſolche übernatürliche Anſtalt ganz eigener Art in unſerm Selbſtbewußtſeyn, ein ſolches vermummtes Vehmgericht im geheimnißvollen Dunkel unſres Innern, müßte Jedem ein Grauſen und eine Deiſidämonie einjagen, die ihn wahrlich abhielte, kurze, flüchtige Vortheile zu ergreifen, gegen das Verbot und unter den Drohungen übernatürlicher, ſich ſo deutlich und ſo nahe ankündigender, furchtbarer Mächte. — In der Wirklichkeit hingegen ſehn wir umgekehrt die Wirkſamkeit des Gewiſſens allgemein für ſo ſchwach gelten, daß alle Völker darauf bedacht geweſen ſind, ihr durch poſitive Religion zu Hülfe zu kommen, oder gar ſie dadurch völlig zu erſetzen. Auch hätte, bei einer ſolchen Beſchaffenheit des Gewiſſens, die gegenwärtige Preisfrage der Königlichen Societät gar nie in den Sinn kommen können.

Bei näherer Betrachtung der Kantiſchen Darſtellung finden wir jedoch, daß der imposante Effekt derſelben hauptſächlich dadurch erreicht wird, daß Kant der moraliſchen Selbſtbeurtheilung eine Form als eigen und weſentlich beilegt, die es ganz und gar nicht iſt, ſondern ihr nur eben ſo angepaßt werden kann, wie jeder anderen, dem eigentlich Moraliſchen ganz fremden Rumination deſſen, was wir gethan haben und hätten anders

Digitized by Google

thun können. Denn nicht nur wird ebenfalls das offenbar unächte, erkünſtelte auf bloßen Aberglauben gegründete Gewiſſen, z. B. wenn ein Hindu ſich vorwirft, zum Morde einer Kuh Anlaß gegeben zu haben, oder ein Jude ſich erinnert, am Sabbath eine Pfeife im Hauſe geraucht zu haben, — dieſelbe Form des Anklagens, Vertheidigens und Richtens gelegentlich annehmen; ſondern ſogar auch diejenige Selbſtprüfung, welche von gar keinem ethiſchen Geſichtspunkte ausgeht, ja eher unmoraliſcher als moraliſcher Art iſt, wird ebenfalls oft in ſolcher Form auftreten. So z. B. wenn ich für einen Freund, gutmüthiger aber unüberlegter Weiſe, mich verbürgt habe, und nun am Abend mir deutlich wird, welche ſchwere Verantwortlichkeit ich da auf mich genommen habe, und wie es leicht kommen könne, daß ich dadurch in großen Schaden gerathe, den die alte Weisheitsſtimme ἐγγύα, πάρα δ'ἄτα! mir prophezeit; da tritt ebenfalls in meinem Innern der Ankläger auf und auch ihm gegenüber der Advokat, welcher meine übereilte Verbürgung durch den Drang der Umſtände, der Verbindlichkeiten, durch die Unverfänglichkeit der Sache, ja durch Belobung meiner Gutmüthigkeit zu beſchönigen ſucht, und zuletzt auch der Richter, der unerbittlich das Urtheil „Dummer Streich!“ fällt, unter welchem ich zuſammenſinke.

Und wie mit der von Kant beliebten Gerichtsform, ſo ſteht es auch mit dem größten Theil ſeiner übrigen Schilderung. Z. B. was er, gleich Anfangs des §., vom Gewiſſen als dieſem eigenthümlich ſagt, gilt auch von jedem Skrupel ganz anderer Art: es kann ganz wörtlich verſtanden werden vom heimlichen Bewußtſeyn eines Rentenirs, daß ſeine Ausgaben die Zinſen weit überſteigen, das Kapital angegriffen werde und allmälig dahinſchmelzen müſſe: „es folgt ihm wie ſein Schatten, „wenn er zu entfliehen gedenkt: er kann ſich zwar durch Lüſte „und Zerſtreuungen betäuben oder in Schlaf bringen, aber „nicht vermeiden, dann und wann zu ſich ſelbſt zu kommen oder „zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme deſſelben „vernimmt“ u. ſ. w. — Nachdem er nun jene Gerichtsform

als der Sache weſentlich geſchildert und daher vom Anfang bis zum Ende beibehalten hat, benutzt er ſie zu folgendem fein angelegten Sophisma. Er ſagt: „daß aber der durch ſein Ge„wiſſen Angeklagte mit dem Richter als Eine und die„ſelbe Perſon vorgeſtellt werde, iſt eine ungereimte Vorſtel„lungsart von einem Gerichtshofe: denn da würde ja der An„kläger jederzeit verlieren,“ welches er noch durch eine ſehr geſchrobene und unklare Anmerkung erläutert. Daraus nun folgert er, daß wir, um nicht in Widerſpruch zu gerathen, uns den innern Richter (in jenem gerichtlichen Gewiſſensdrama) als von uns verſchieden, als einen Andern denken müſſen, und dieſen als einen Herzenskündiger, einen Allwiſſenden, einen Allverpflichtenden, und, als exekutive Gewalt, einen Allmächtigen; ſo daß er jetzt, auf ganz ebener Bahn, ſeinen Leſer vom Gewiſſen zur Deiſidämonie, als einer ganz nothwendigen Konſequenz deſſelben führt, heimlich darauf vertrauend, daß dieſer ihm dahin um ſo williger folgen wird, als die früheſte Erziehung ihm ſolche Begriffe geläufig, ja zur andern Natur gemacht hat. Daher denn Kant hier leichtes Spiel findet: welches er jedoch hätte verſchmähen und darauf bedacht ſeyn ſollen, Redlichkeit hier nicht nur zu predigen, ſondern auch zu üben. — Ich leugne ſchlechthin den oben angeführten Satz, auf dem alle jene Folgerungen beruhen; ja ich erkläre ihn für einen Winkelzug. Es iſt nicht wahr, daß der Ankläger jederzeit verlieren müſſe, wenn der Angeklagte mit dem Richter eine Perſon iſt; wenigſtens nicht beim innern Gerichtshofe: hat denn in meinem obigen Beiſpiel von der Verbürgung, der Ankläger verloren? — oder mußte man dabei, um nicht in Widerſpruch zu gerathen, auch hier eine ſolche Proſopopoia vornehmen und ſich nothwendig einen Andern objektiv als denjenigen denken, deſſen Urtheilsſpruch jenes Donnerwort „Dummer Streich“ geweſen wäre? etwan einen leibhaftigen Merkur? oder eine Perſonifikation der vom Homer (Il. 23, 313 seq.) empfohlenen Μῆτις, und demnach auch hier den Weg der Deiſidämonie einſchlagen, wiewohl der heidniſchen?

Daß Kant bei ſeiner Darſtellung ſich verwahrt, ſeiner ſchon hier kurz, aber doch im Weſentlichen angedeuteten Moraltheologie keine objektive Geltung beizulegen, ſondern ſie nur als ſubjektiv nothwendige Form hinzuſtellen; dies ſpricht ihn nicht los von der Willkürlichkeit, mit der er ſie, wenn auch nur als ſubjektiv nothwendig, konſtruirt; da ſolches mittelſt ganz ungegründeter Annahmen geſchieht.

So viel iſt alſo gewiß, daß die ganze juridiſch-dramatiſche Form, in der Kant das Gewiſſen darſtellt und ſie, als Eins mit der Sache ſelbſt, durchweg und bis ans Ende beibehält, um endlich Folgerungen daraus zu ziehn, dem Gewiſſen völlig unweſentlich und keineswegs eigenthümlich iſt. Vielmehr iſt ſie eine viel allgemeinere Form, welche die Ueberlegung jeder praktiſchen Angelegenheit leicht annimmt, und die hauptſächlich entſpringt aus dem dabei meiſtens eintretenden Konflikt entgegengeſetzter Motive, deren Gewicht die reflektirende Vernunft ſucceſſive prüft; wobei es gleichviel iſt, ob dieſe Motive moraliſcher oder egoiſtiſcher Art ſind, und ob es eine Deliberation des noch zu Thuenden, oder eine Rumination des ſchon Vollzogenen betrifft. Entkleiden wir nun aber Kants Darſtellung von dieſer ihr nur beliebig gegebenen dramatiſch-juridiſchen Form; ſo verſchwindet auch der ſie umgebende Nimbus, nebſt dem impoſanten Effekt derſelben, und es bleibt bloß dies übrig, daß, beim Nachdenken über unſere Handlungen, uns bisweilen eine Unzufriedenheit mit uns ſelbſt, von beſonderer Art, anwandelt, welche das Eigene hat, nicht den Erfolg, ſondern die Handlung ſelbſt zu betreffen und nicht, wie jede andere, in der wir das Unkluge unſers Thuns bereuen, auf egoiſtiſchen Gründen zu beruhen; indem wir hier gerade damit unzufrieden ſind, daß wir zu egoiſtiſch gehandelt haben, zu ſehr unſer eigenes, zu wenig das Wohl Anderer berückſichtigt oder wohl gar, ohne eigenen Vortheil, das Wehe Anderer, ſeiner ſelbſt wegen, uns zum Zwecke gemacht haben. Daß wir darüber mit uns ſelbſt unzufrieden ſeyn und uns betrüben können über Leiden, die wir nicht gelitten, ſondern verurſacht haben, dies iſt die nackte That-

ſache, und dieſe wird Niemand leugnen. Den Zuſammenhang derſelben mit der allein probehaltigen Baſis der Ethik, werden wir weiterhin unterſuchen. Kant aber hat, wie ein kluger Sachwalter, aus dem urſprünglichen Faktum, durch Ausſchmückung und Vergrößerung deſſelben, ſo viel als irgend möglich zu machen geſucht, um eine recht breite Baſis für ſeine Moral und Moraltheologie vorweg zu haben.

§ 10.

Kants Lehre vom intelligibeln und empiriſchen Charakter. — Theorie der Freiheit.

Nachdem ich, im Dienſte der Wahrheit, auf die Kantiſche Ethik Angriffe gethan habe, welche nicht, wie die bisherigen, nur die Oberfläche treffen, ſondern ſie in ihrem tiefſten Grunde unterwühlen, ſcheint mir die Gerechtigkeit zu fordern, daß ich nicht von ihr ſcheide, ohne Kants größtes und glänzendes Verdienſt um die Ethik in Erinnerung gebracht zu haben. Dieſes beſteht in der Lehre vom Zuſammenbeſtehn der Freiheit mit der Nothwendigkeit, welche er zuerſt in der Kritik der reinen Vernunft (S. 533 — 54 der erſten und S. 561 — 82 der fünften Auflage) vorträgt, jedoch eine noch deutlichere Darſtellung davon in der Kritik der praktiſchen Vernunft (vierte Auflage S. 169 — 79, R. 224 — 31), giebt.

Hobbes zuerſt, dann Spinoza, dann Hume, auch Hollbach im Syst. d. la nat., und endlich am ausführlichſten und gründlichſten Prieſtley, hatten die vollkommene und ſtrenge Nothwendigkeit der Willensakte, bei eintretenden Motiven, ſo deutlich bewieſen und außer Zweifel geſtellt, daß ſie den vollkommen demonſtrirten Wahrheiten beizuzählen iſt: daher nur Unwiſſenheit und Rohheit von einer Freiheit in den einzelnen Handlungen des Menſchen, einem libero arbitrio indifferentiæ, zu reden fortfahren konnte. Auch Kant nahm, in Folge der unwiderleglichen Gründe dieſer Vorgänger, die voll-

Digitized by Google

kommene Nothwendigkeit der Willensakte als eine ausgemachte Sache, an welcher kein Zweifel mehr obwalten konnte: wie dies alle die Stellen beweiſen, in welchen er allein vom theoretiſchen Geſichtspunkt aus von der Freiheit redet. Dabei bleibt es jedoch wahr, daß unſre Handlungen von einem Bewußtſeyn der Eigenmächtigkeit und Urſprünglichkeit begleitet ſind, vermöge deſſen wir ſie als unſer Werk erkennen und Jeder, mit untrüglicher Gewißheit, ſich als den wirklichen Thäter ſeiner Thaten und für dieſelben moraliſch verantwortlich fühlt. Da nun aber die Verantwortlichkeit eine Möglichkeit anders gehandelt zu haben, mithin Freiheit, auf irgend eine Weiſe, vorausſetzt; ſo liegt im Bewußtſeyn der Verantwortlichkeit mittelbar auch das der Freiheit. Zur Löſung dieſes aus der Sache ſelbſt hervorgehenden Widerſpruches ward nun Kants tiefſinnige Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich, welche der innerſte Kern ſeiner ganzen Philoſophie und eben deren Hauptverdienſt iſt, der endlich gefundene Schlüſſel.

Das Individuum, bei ſeinem unveränderlichen, angebornen Charakter, in allen ſeinen Aeußerungen durch das Geſetz der Kauſalität, die hier, als durch den Intellekt vermittelt, Motivation heißt, ſtreng beſtimmt, iſt nur die Erſcheinung. Das dieſer zum Grunde liegende Ding an ſich iſt, als außer Raum und Zeit befindlich, frei von aller Succeſſion und Vielheit der Akte, Eines und unveränderlich. Seine Beſchaffenheit an ſich iſt der intelligible Charakter, welcher in allen Thaten des Individui gleichmäßig gegenwärtig und in ihnen allen, wie das Pettſchaft in tauſend Siegeln, ausgeprägt, den in der Zeit und Succeſſion der Akte ſich darſtellenden, empiriſchen Charakter dieſer Erſcheinung beſtimmt, die daher in allen ihren Aeußerungen, welche die Motive hervorrufen, die Konſtanz eines Naturgeſetzes zeigen muß; weshalb alle ihre Akte ſtreng nothwendig erfolgen. Hiedurch war nun auch jene Unveränderlichkeit, jene unbiegſame Starrheit des empiriſchen Charakters jedes Menſchen, welche denkende Köpfe von jeher wahrgenommen hatten (während die übrigen meinten, durch ver-

Digitized by Google

nünftige Vorſtellungen und moraliſche Vermahnungen ſei der Charakter eines Menſchen umzugeſtalten), auf einen rationellen Grund zurückgeführt, mithin auch für die Philoſophie feſtgeſtellt und dieſe dadurch mit der Erfahrung in Einklang gebracht; ſo daß ſie nicht länger beſchämt wurde von der Volksweisheit, welche jene Wahrheit längſt ausgeſprochen hatte in dem Spaniſchen Sprichwort: **lo que entra con el capillo, sale con la mortaja**: das was mit der Kindermütze hineinkommt, geht mit dem Leichentuch wieder heraus: oder **lo que en la leche se mama, en la mortaja se derrama**: was mit der Milch eingeſogen wird, wird ins Leichentuch wieder ausgegoſſen.

Dieſe Lehre Kants vom Zuſammenbeſtehn der Freiheit mit der Nothwendigkeit halte ich für die größte aller Leiſtungen des menſchlichen Tiefſinns. Sie, nebſt der transſcendentalen Aeſthetik, ſind die zwei großen Diamanten in der Krone des Kantiſchen Ruhmes, der nie verhallen wird. — Bekanntlich hat Herr von Schelling, in ſeiner Abhandlung über die Freiheit, eine durch ihr lebhaftes Kolorit und anſchauliche Darſtellung für Viele faßlichere Paraphraſe jener Lehre Kants gegeben, welche ich loben würde, wenn Herr von Schelling die Redlichkeit gehabt hätte, dabei zu ſagen, daß er hier Kants Weisheit, nicht ſeine eigene, vorträgt, wofür ein Theil des philoſophiſchen Publikums ſie noch heute hält.

Nun kann man aber dieſe Kantiſche Lehre und das Weſen der Freiheit überhaupt auch dadurch ſich faßlicher machen, daß man ſie mit einer allgemeinen Wahrheit in Verbindung ſetzt, als deren bündigſten Ausdruck ich einen von den Scholaſtikern öfter ausgeſprochenen Satz anſehe: **operari sequitur esse**; d. h. jedes Ding in der Welt wirkt nach dem wie es iſt, nach ſeiner Beſchaffenheit, in welcher daher alle ſeine Aeußerungen ſchon **potentiâ** enthalten ſind, **actu** aber eintreten, wann äußere Urſachen ſie hervorrufen; wodurch denn eben jene Beſchaffenheit ſelbſt ſich kund giebt. Dieſe iſt der empiriſche Charakter, hingegen deſſen innerer, der Erfahrung nicht zugängliche, letzte Grund iſt der intelligible Charakter, d. h. das Weſen

an ſich dieſes Dinges. Der Menſch macht hierin keine Ausnahme von der übrigen Natur: auch er hat ſeine feſtſtehende Beſchaffenheit, ſeinen unveränderlichen Charakter, der jedoch ganz individuell und bei Jedem ein anderer iſt. Dieſer iſt eben empiriſch für unſre Auffaſſung, aber eben deshalb nur Erſcheinung: was er hingegen ſeinem Weſen an ſich ſelbſt nach ſeyn mag, heißt der intelligible Charakter. Seine ſämmtlichen Handlungen, ihrer äußern Beſchaffenheit nach durch die Motive beſtimmt, können nie anders als dieſem unveränderlichen individuellen Charakter gemäß ausfallen: wie Einer iſt, ſo muß er handeln. Daher iſt dem gegebenen Individuo, in jedem gegebenen einzelnen Fall, ſchlechterdings nur eine Handlung möglich: operari sequitur esse. Die Freiheit gehört nicht dem empiriſchen, ſondern allein dem intelligibeln Charakter an. Das operari eines gegebenen Menſchen iſt von außen durch die Motive, von innen durch ſeinen Charakter nothwendig beſtimmt: daher Alles, was er thut, nothwendig eintritt. Aber in ſeinem Esse, da liegt die Freiheit. Er hätte ein anderer ſeyn können: und in dem, was er iſt, liegt Schuld und Verdienſt. Denn Alles, was er thut, ergiebt ſich daraus von ſelbſt, als ein bloßes Korrolarium. — Durch Kants Theorie werden wir eigentlich von dem Grundirrthum zurückgebracht, der die Nothwendigkeit ins Esse und die Freiheit ins Operari verlegte, und werden zu der Erkenntniß geführt, daß es ſich gerade umgekehrt verhält. Deshalb betrifft die moraliſche Verantwortlichkeit des Menſchen zwar zunächſt und oſtenſibel das, was er thut, im Grunde aber das, was er iſt; da, dieſes vorausgeſetzt, ſein Thun, beim Eintritt der Motive, nie anders ausfallen konnte, als es ausgefallen iſt. Aber ſo ſtrenge auch die Nothwendigkeit iſt, mit welcher, bei gegebenem Charakter, die Thaten von den Motiven hervorgerufen werden; ſo wird es dennoch Keinem, ſelbſt dem nicht, der hievon überzeugt iſt, je einfallen, ſich dadurch diskulpiren und die Schuld auf die Motive wälzen zu wollen: denn er erkennt deutlich, daß hier, der Sache und den Anläſſen nach, alſo objective, eine ganz andre,

Digitized by Google

ja entgegengeſetzte Handlung ſehr wohl möglich war, ja eingetreten ſeyn würde, wenn nur Er ein Anderer geweſen wäre. Daß aber er, wie es ſich aus der Handlung ergiebt, ein Solcher und kein Anderer iſt, — das iſt es, wofür er ſich verantwortlich fühlt: hier, im **Esse** liegt die Stelle, welche der Stachel des Gewiſſens trifft. Denn das Gewiſſen iſt eben nur die aus der eigenen Handlungsweiſe entſtehende und immer intimer werdende Bekanntſchaft mit dem eigenen Selbſt. Daher wird vom Gewiſſen, zwar auf Anlaß des **Operari**, doch eigentlich das **Esse** angeſchuldigt. Da wir uns der Freiheit nur mittelſt der Verantwortlichkeit bewußt ſind; ſo muß, wo dieſe liegt, auch jene liegen: alſo im **Esse**. Das **Operari** fällt der Nothwendigkeit anheim. Aber, wie die Andern, ſo lernen wir auch uns ſelbſt nur empiriſch kennen und haben von unſerm Charakter keine Erkenntniß **a priori**. Vielmehr hegen wir von dieſem urſprünglich eine ſehr hohe Meinung, indem das **quisque præsumitur bonus, donec probetur contrarium**, auch vor dem innern foro gilt.

§. 11.

Die Fichte'ſche Ethik als Vergrößerungsſpiegel der Fehler der Kantiſchen.

Wie in der Anatomie und Zoologie dem Schüler manche Dinge nicht ſo augenfällig an Präparaten und Naturprodukten werden, als an Kupferſtichen, welche dieſelben mit einiger Uebertreibung darſtellen; ſo kann ich dem, welchem, nach der in den obigen Paragraphen gegebenen Kritik, die Nichtigkeit der Kantiſchen Grundlage der Ethik noch nicht vollkommen eingeleuchtet hätte, als ein Mittel zur Verdeutlichung dieſer Erkenntniß Fichte's „Syſtem der Sittenlehre" empfehlen.

Wie nämlich im alten deutſchen Puppenſpiel dem Kaiſer oder ſonſtigen Helden allemal der Hanswurſt beigegeben war, der Alles, was der Held geſagt oder gethan hatte, nachher in ſeiner Manier und mit Uebertreibung wiederholte; ſo ſteht

Digitized by Google

hinter dem großen Kant der Urheber der Wiſſenſchaftslehre, richtiger Wiſſenſchaftsleere. Wie dieſer Mann ſeinen, dem deutſchen philoſophiſchen Publico gegenüber ganz paſſenden und zu billigenden Plan, mittelſt einer philoſophiſchen Myſtifikation Aufſehn zu erregen, um in Folge deſſelben ſeine und der Seinigen Wohlfahrt zu begründen, vorzüglich dadurch ausführte, daß er Kanten in allen Stücken überbot, als deſſen lebendiger Superlativ auftrat und durch Vergrößerung der hervorſtechenden Theile ganz eigentlich eine Karikatur der Kantiſchen Philoſophie zu Stande brachte; ſo hat er dieſes auch in der Ethik geleiſtet. In ſeinem „Syſtem der Sittenlehre" finden wir den kategoriſchen Imperativ herangewachſen zu einem despotiſchen Imperativ: das abſolute Soll, die geſetzgebende Vernunft und das Pflichtgebot haben ſich entwickelt zu einem moraliſchen Fatum, einer unergründlichen Nothwendigkeit, daß das Menſchengeſchlecht gewiſſen Maximen ſtreng gemäß handle (S. 308, 9), als woran, nach den moraliſchen Anſtalten zu urtheilen, ſehr viel gelegen ſeyn muß, obwohl man nirgends eigentlich erfährt was, ſondern nur ſo viel ſieht, daß wie den Bienen ein Trieb einwohnt, gemeinſchaftlich Zellen und einen Stock zu bauen, ſo in den Menſchen angeblich ein Trieb liegen ſoll, gemeinſchaftlich eine große, ſtreng moraliſche Weltkomödie aufzuführen, zu welcher wir die bloßen Drathpuppen wären und nichts weiter; wiewohl mit dem bedeutenden Unterſchiede, daß der Bienenſtock denn doch wirklich zu Stande kommt, hingegen ſtatt der moraliſchen Weltkomödie in der That eine höchſt unmoraliſche aufgeführt wird. So ſehen wir denn hier die imperative Form der Kantiſchen Ethik, das Sittengeſetz und abſolute Soll, weiter geführt, bis ein Syſtem des moraliſchen Fatalismus daraus geworden, deſſen Ausführung bisweilen in das Komiſche übergeht. *)

---

*) Zum Beleg des Geſagten will ich hier nur einigen wenigen Stellen Raum geſtatten: S. 196 „Der ſittliche Trieb iſt abſolut, er fordert ſchlechthin ohne allen Zweck außer ihm ſelbſt." — S. 232 „Nun ſoll, zufolge

Wenn in Kants Ethik ein gewiſſer moraliſcher Pedantis- mus zu ſpüren iſt; ſo giebt, bei Fichte, die lächerlichſte morali- ſche Pedanterei reichen Stoff zur Satire. Man leſe z. B., S. **407—9.**, die Entſcheidung des bekannten kaſuiſtiſchen Exem- pels, wo von zwei Menſchenleben eines verloren werden muß. Eben ſo finden wir alle Fehler Kants in den Superlativ ge- ſteigert: z. B. S. **199.** „Den Trieben der Sympathie', des „Mitleids, der Menſchenliebe zufolge zu handeln iſt ſchlecht- „hin nicht moraliſch, ſondern in ſo fern gegen die Moral.“! — „S. **402.** „Die Triebfeder der Dienſtfertigkeit muß nie eine „unbeſonnene Gutherzigkeit ſeyn, ſondern der deutlich gedachte „Zweck, die Kauſalität der Vernunft ſo viel als möglich zu be- „fördern.“ — Zwiſchen jenen Pedantereien guckt nun aber Fichte's eigentliche philoſophiſche Rohheit, — wie ſie zu er- warten iſt bei einem Mann, dem das Lehren nie Zeit zum Ler-

---

„des Sittengeſetzes, das empiriſche Zeitweſen ein genauer Abdruck des „urſprünglichen Ich werden.“ S. **308.** „Der ganze Menſch iſt Vehikul „des Sittengeſetzes.“ S. **342.** „Ich bin nur Inſtrument, bloßes Werk- „zeug des Sittengeſetzes, ſchlechthin nicht Zweck.“ — S. **343.** „Jeder „iſt Zweck als Mittel die Vernunft zu realiſiren: dies iſt der letzte End- „zweck ſeines Daſeyns: dazu allein iſt er da, und wenn dies nicht geſchehn „ſollte, ſo braucht er überhaupt nicht zu ſeyn.“ S. **347.** „Ich bin „Werkzeug des Sittengeſetzes in der Sinnenwelt!“ S. **360.** „Es iſt Ver- „ordnung des Sittengeſetzes, den Leib zu ernähren, die Geſundheit deſſel- „ben zu befördern: es verſteht ſich, daß dies in keinem Sinne und zu kei- „nem andern Zweck geſchehn darf, als um ein tüchtiges Werkzeug „zur Beförderung des Vernunftzwecks zu ſeyn.“ — (Vergl. S. **371**) S. **376.** „Jeder menſchliche Leib iſt Werkzeug zur Beförderung des Ver- „nunftzwecks: daher muß die höchſtmöglichſte Thätigkeit jedes Werkzeugs „dazu mir Zweck ſeyn: ich muß ſonach Sorgfalt für Jeden tragen.“ — Dies iſt ſeine Ableitung der Menſchenliebe! — S. **377.** „Ich kann und „darf für mich ſelbſt nur ſorgen, lediglich weil und in wiefern ich ein „Werkzeug des Sittengeſetzes bin.“ — S. **388.** Einen Ver- „folgten mit Gefahr des eigenen Lebens zu vertheidigen, iſt abſolute Schul- „digkeit: — ſobald Menſchenleben in Gefahr iſt, habt ihr nicht mehr das „Recht, auf die Sicherheit eures eigenen zu denken.“ — S. **420.** „Es „giebt gar keine Anſicht meines Nebenmenſchen auf dem Gebiete des Sitten- „geſetzes, als die, daß er ſei ein Werkzeug der Vernunft.

Digitized by Google

nen gelaſſen hat, — augenfällig hervor, indem er das liberum arbitrium indifferentiae ernſtlich aufſtellt und mit den gemeinſten Gründen befeſtigt. S. S. 160. 173. 205. 208. 237. 259. 261. — Wer noch nicht vollkommen überzeugt iſt, daß das Motiv, obgleich durch das Medium der Erkenntniß einwirkend, eine Urſache iſt, wie jede andere, folglich dieſelbe Nothwendigkeit des Erfolgs, wie jede andre, mit ſich führt, daher alle menſchlichen Handlungen ſtreng nothwendig erfolgen, — der iſt noch philoſophiſch roh und nicht in den Elementen der philoſophiſchen Erkenntniß unterrichtet. Die Einſicht in die ſtrenge Nothwendigkeit der menſchlichen Handlungen iſt die Gränzlinie welche die philoſophiſchen Köpfe von den andern ſcheidet: und an dieſer angelangt zeigte Fichte deutlich, daß er zu den andern gehörte. Daß er dann wieder, Kants Spur nachgehend, (S. 303.) Dinge ſagt, die mit obigen Stellen in geradem Widerſpruch ſtehn, beweiſt, wie ſo viele andere Widerſprüche in ſeinen Schriften, nur, daß er als Einer, dem es mit Erforſchung der Wahrheit nie Ernſt war, gar keine feſte Grundüberzeugung hatte, wie ſie denn zu ſeinen Zwecken auch ganz und gar nicht nöthig war. Nichts iſt lächerlicher, als daß man dieſem Mann die ſtrengſte Konſequenz nachgerühmt hat, indem man ſeinen pedantiſchen, triviale Dinge breit demonſtrirenden Ton richtig dafür annahm.

Die vollkommenſte Entwickelung jenes Syſtems des moraliſchen Fatalismus Fichte's findet man in ſeiner letzten Schrift: „die Wiſſenſchaftlehre in ihrem allgemeinen Umriſſe dargeſtellt", Berlin 1810, — welche den Vorzug hat, nur 46 S. 12° ſtark zu ſeyn und doch ſeine ganze Philoſophie in nuce zu enthalten, weshalb ſie allen denen zu empfehlen iſt, welche ihre Zeit zu koſtbar halten, um ſie mit den in Chriſtian-Wolfiſcher Breite und Langweiligkeit abgefaßten und eigentlich auf Täuſchung, nicht auf Belehrung des Leſers abgeſehenen größern Produktionen dieſes Mannes zu vergeuden. In dieſer kleinen Schrift alſo heißt es S. 32. „Die Anſchauung einer „Sinnenwelt war nur dazu da, daß an dieſer Welt das Ich

„als abſolut ſollendes ſich ſichtbar würde.“ — S. 33. kommt gar „das Soll der Sichtbarkeit des Soll“, und S. 36. „ein Soll des Erſehens, daß ich ſoll“. — Dahin alſo hat, als exemplar vitiis imitabile, die imperative Form der Ethik Kants, mit ihrem unerwieſenen Soll, das ſie als ein gar bequemes που στῷ ſich erbat, gleich nach Kanten geführt.

Übrigens ſtößt alles hier Geſagte Fichte's Verdienſt nicht um, welches darin beſteht, die Philoſophie Kants, dieſes ſpäte Meiſterſtück des menſchlichen Tiefſinns, bei der Nation, unter der es auftrat, verdunkelt, ja verdrängt zu haben, durch windbeutelnde Superlative, durch Extravaganzen und den unter der Larve des Tiefſinns auftretenden Unſinn ſeiner „Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre“, und hiedurch der Welt unwiderleglich gezeigt zu haben, welches die Kompetenz des Deutſchen philoſophiſchen Publikums ſei, da er es die Rolle eines Kindes ſpielen ließ, dem man ein koſtbares Kleinod aus den Händen lockt, indem man ihm ein Nürnberger Spielzeug dafür hinhält. Sein dadurch erlangter Ruhm lebt, auf Kredit, noch heute fort, und noch heute wird Fichte ſtets neben Kant genannt, (Ἡρακλῆς καὶ πίθηκος!) ja oft über ihn geſtellt.*) Daher hat auch ſein Beiſpiel jene von gleichem Geiſte beſeelten und mit gleichem Erfolge gekrönten Nachfolger in der Kunſt philoſophiſcher Myſtifikation des Deutſchen Publikums hervorgerufen, die Jeder kennt und von denen ausführlich zu reden, hier nicht der Ort iſt. Ihm alſo iſt es zu verdanken, daß lukulente Akten da ſind, um einſt revidirt zu werden vor dem

*) Ich belege dieſes durch eine Stelle aus der allerneueſten philoſophiſchen Litteratur. Herr Feuerbach, ein Hegelianer (c'est tout dire) läßt ſich in ſeinem Buche „P. Bayle, ein Beitrag zur Geſchichte der Philoſophie“ 1838. S. 80. alſo vernehmen: „Noch erhabener als Kants „ſind aber Fichte's Ideen, die er in ſeiner Sittenlehre und zerſtreut in ſei„nen übrigen Schriften ausſprach. Das Chriſtenthum hat an Erhaben„heit nichts, was es den Ideen Fichte's an die Seite ſtellen könnte.“

Richterſtuhle der Nachwelt, dieſem Kaſſationshofe der Urtheile der Mitwelt, welcher, zu faſt allen Zeiten, für das ächte Verdienſt das hat ſeyn müſſen, was das Jüngſte Gericht für die Heiligen iſt.

Digitized by Google

III.

Begründung der Ethik.

§. 12.

Anforderungen.

Alſo auch Kants Begründung der Ethik, ſeit ſechszig Jahren für ein feſtes Fundament derſelben gehalten, verſinkt vor unſern Augen in den tiefen, vielleicht unausfüllbaren Abgrund der philoſophiſchen Irrthümer, indem ſie ſich als eine unſtatthafte Annahme und als eine bloße Verkleidung der theologiſchen Moral erweiſt. — Daß die früheren Verſuche, die Ethik zu begründen, noch weniger genügen können, darf ich, wie geſagt, als bekannt vorausſetzen. Es ſind meiſtens unerwieſene, aus der Luft gegriffene Behauptungen, und zugleich, wie eben auch Kants Begründung ſelbſt, künſtliche Subtilitäten, welche die feinſten Unterſcheidungen verlangen und auf den abſtrakteſten Begriffen beruhen, ſchwierige Kombinationen, heuriſtiſche Regeln, Sätze, die auf einer Nadelſpitze balanciren, und ſtelzbeinige Maximen, von deren Höhe herab man das wirkliche Leben und ſein Gewühl nicht mehr ſehen kann. Daher ſind ſie allerdings trefflich geeignet, in den Hörſälen widerzuhallen und eine Übung des Scharfſinnes abzugeben: aber dergleichen kann es nicht ſeyn, was den in jedem Menſchen dennoch wirklich vorhandenen Aufruf zum Rechtthun und Wohlthun hervorbringt, noch kann es den ſtarken Antrieben zur Ungerechtigkeit und Härte das Gleichgewicht halten, noch auch den Vorwürfen des Gewiſſens zum Grunde liegen; welche auf die Verletzung ſolcher ſpitzfindigen Maximen zurückführen zu wollen, nur dienen kann, dieſe lächerlich zu machen. Künſtliche

Begriffs-Kombinationen jener Art können alſo, wenn wir die Sache ernſtlich nehmen, nimmermehr den wahren Antrieb zur Gerechtigkeit und Menſchenliebe enthalten. Dieſer muß vielmehr etwas ſeyn, das wenig Nachdenken, noch weniger Abſtraktion und Kombination erfordert, das, von der Verſtandesbildung unabhängig, Jeden, auch den roheſten Menſchen, anſpreche, bloß auf anſchaulicher Auffaſſung beruhe und unmittelbar aus der Realität der Dinge ſich aufdringe. So lange die Ethik nicht ein Fundament dieſer Art aufzuweiſen hat, mag ſie in den Hörſälen disputiren und paradiren: das wirkliche Leben wird ihr Hohn ſprechen. Ich muß daher den Ethikern den paradoxen Rath ertheilen, ſich erſt ein wenig im Menſchenleben umzuſehn.

§. 13.

Skeptiſche Anſicht.

Oder aber gienge vielleicht aus dem Rückblicke auf die ſeit mehr als zwei Tauſend Jahren vergeblich gemachten Verſuche, eine ſichere Grundlage für die Moral zu finden, hervor, daß es gar keine natürliche, von menſchlicher Satzung unabhängige Moral gebe, ſondern dieſe durch und durch ein Artefakt ſei, ein Mittel, erfunden zur beſſeren Bändigung des eigenſüchtigen und boshaften Menſchengeſchlechts, und daß ſie demnach, ohne die Stütze der poſitiven Religionen, dahin fallen würde, weil ſie keine innere Beglaubigung und keine natürliche Grundlage hätte? Juſtiz und Polizei können nicht überall ausreichen: es giebt Vergehungen, deren Entdeckung zu ſchwer, ja einige, deren Beſtrafung mißlich iſt; wo uns alſo der öffentliche Schutz verläßt. Zudem kann das bürgerliche Geſetz höchſtens Gerechtigkeit, nicht aber Menſchenliebe und Wohlthun erzwingen, ſchon weil hiebei Jeder der paſſive, Keiner aber der aktive Theil würde ſeyn wollen. Dies hat die Hypotheſe veranlaßt, daß die Moral allein auf der Religion beruhe und beide zum Zweck hätten, das Komplement für die nothwendige Unzulänglichkeit der Staatseinrichtung und Geſetzgebung zu ſeyn. Eine natürliche,

Digitized by Google

d. h. bloß auf die Natur der Dinge oder des Menſchen gegründete Moral könne es demnach nicht geben, woraus ſich erkläre, daß die Philoſophen umſonſt beſtrebt ſind, ihr Fundament zu ſuchen. Dieſe Meinung iſt nicht ohne Scheinbarkeit: † ſchon die Pyrrhoniker ſtellten ſie auf: *ὐτε αγαϑον τι εστι φυσει ὐτε κακον,*

αλλα προς ανϑρωπων ταυτα νοῳ κεκριται,

κατα τον Τιμωνα. (**Sext. Emp: adv. Math XI, 140.**) † und auch in neuerer Zeit haben ausgezeichnete Denker ſich zu ihr bekannt. Sie verdient daher eine ſorgfältige Prüfung, wenn es gleich bequemer wäre, ſie durch einen inquiſitoriellen Seitenblick auf das Gewiſſen derer, in denen ein ſolcher Gedanke aufſteigen konnte, zu beſeitigen.

Man würde ſich in einem großen und ſehr jugendlichen Irrthum befinden, wenn man glaubte, daß alle gerechte und legale Handlungen der Menſchen moraliſchen Urſprungs wären. Vielmehr iſt zwiſchen der Gerechtigkeit, welche die Menſchen ausüben, und der ächten Redlichkeit des Herzens, meiſtens ein analoges Verhältniß, wie zwiſchen den Aeußerungen der Höflichkeit und der ächten Liebe des Nächſten, welche nicht, wie jene, zum Schein, ſondern wirklich den Egoismus überwindet. Die überall zur Schau getragene Rechtlichkeit der Geſinnung, welche über jeden Zweifel erhaben ſeyn will, nebſt der hohen Indignation, welche durch die leiſeſte Andeutung eines Verdachts in dieſer Hinſicht rege wird und bereit iſt, in den feurigſten Zorn überzugehn, — dies Alles wird nur der Unerfahrene und Einfältige ſofort für baare Münze und Wirkung eines zarten moraliſchen Gefühls oder Gewiſſens nehmen. In Wahrheit beruht die allgemeine, im menſchlichen Verkehr ausgeübte und als felſenfeſte Maxime behauptete Rechtlichkeit hauptſächlich auf zwei äußern Nothwendigkeiten: erſtlich auf der geſetzlichen Ordnung, mittelſt welcher die öffentliche Gewalt die Rechte eines Jeden ſchützt, und zweitens auf der erkannten Nothwendigkeit des guten Namens, oder der bürgerlichen Ehre, zum Fortkommen in der Welt, mittelſt welcher die Schritte eines Jeden unter der Auf-

Digitized by Google

ſicht der öffentlichen Meinung ſtehen, welche, unerbittlich ſtrenge, auch einen einzigen Fehltritt in dieſem Stücke nie verzeiht, ſondern ihn, als einen unauslöſchlichen Makel, dem Schuldigen bis an den Tod nachträgt. Hierin iſt ſie wirklich weiſe: denn ſie geht von dem Grundſatz operari sequitur esse und demnach von der Ueberzeugung aus, daß der Charakter unveränderlich ſei und daher, was Einer ein Mal gethan hat, er unter ganz gleichen Umſtänden, unausbleiblich wieder thun werde. Dieſe zwei Wächter alſo ſind es, welche die öffentliche Rechtlichkeit bewachen und ohne welche wir, unverhohlen geſagt, übel daran wären, vorzüglich in Hinſicht auf den Beſitz, dieſen Hauptpunkt im menſchlichen Leben, um welchen hauptſächlich deſſen Thun und Treiben ſich dreht. Denn die rein ethiſchen Motive zur Ehrlichkeit, angenommen daß ſie vorhanden ſind, können meiſtentheils nur nach einem weiten Umwege ihre Anwendung auf den bürgerlichen Beſitz finden. Sie können nämlich ſich zunächſt und unmittelbar allein auf das natürliche Recht beziehn; auf das poſitive aber erſt mittelbar, ſofern nämlich jenes ihm zum Grunde liegt. Das natürliche Recht aber haftet an keinem andern Eigenthum, als an dem durch eigene Mühe erworbenen, durch deſſen Angriff die darauf verwendeten Kräfte des Beſitzers mit angegriffen, ihm alſo geraubt werden. — Die Präocupationstheorie verwerfe ich unbedingt, kann jedoch nicht hier auf ihre Widerlegung eingehn. — Nun ſoll freilich jeder auf poſitives Recht gegründete Beſitz, wenn auch durch noch ſo viele Mittelglieder, zuletzt und in erſter Quelle auf dem natürlichen Eigenthumsrechte beruhen. Aber wie weit liegt nicht, in den meiſten Fällen, unſer bürgerlicher Beſitz von jener Urquelle des natürlichen Eigenthumsrechtes ab! Meiſtens hat er mit dieſem einen ſehr ſchwer oder gar nicht nachweisbaren Zuſammenhang: unſer Eigenthum iſt geerbt, erheirathet, in der Lotterie gewonnen, oder wenn auch das nicht, doch nicht durch eigentliche Arbeit im Schweiße des Angeſichts, ſondern durch kluge Gedanken und Einfälle erworben, z. B. im Spekulationshandel, ja mitunter auch durch dumme Einfälle, welche, mittelſt

des Zufalls, der **Deus Eventus** gekrönt und verherrlicht hat. In den wenigſten Fällen iſt es eigentlich die Frucht wirklicher Mühe und Arbeit, und ſelbſt dann iſt dieſe oft nur eine geiſtige, wie die der Advokaten, Aerzte, Beamten, Lehrer, welche, nach dem Blicke des rohen Menſchen, wenig Anſtrengung zu koſten ſcheint. Es bedarf ſchon bedeutender Bildung, um bei allem ſolchen Beſitz das ethiſche Recht zu erkennen und es demnach aus rein moraliſchem Antriebe zu achten. — † Demzufolge betrachten Viele, im Stillen, das Eigenthum der Andern als allein nach poſitivem Rechte beſeßen. Finden ſie daher Mittel, es ihnen mittelſt Benutzung, ja auch nur Umgehung der Geſetze zu entreißen; ſo tragen ſie kein Bedenken: denn ihnen ſcheint, daß Jene es auf demſelben Wege verlören, auf welchem ſie es früher erlangten, und ſie ſehn daher ihre eigenen Anſprüche als eben ſo gut begründet an, wie die des früheren Beſitzers. Von ihrem Geſichtspunkt aus, iſt, in der bürgerlichen Geſellſchaft, an die Stelle des Rechtes des Stärkeren, das des Klügeren getreten. † — Inzwiſchen iſt der Reiche oft wirklich von einer unverbrüchlichen Rechtlichkeit, weil er von ganzem Herzen einer Regel zugethan iſt und eine Maxime aufrecht erhält, auf deren Befolgung ſein ganzer Beſitz, mit dem Vielen, was er dadurch vor Andern voraus hat, beruht; daher er zu dem Grundſatze **suum cuique** ſich in vollem Ernſt bekennt und nicht davon abweicht. Es giebt in der That eine ſolche objektive Anhänglichkeit an Treue und Glauben, mit dem Entſchluß, ſie heilig zu halten, die bloß darauf beruht, daß Treue und Glauben die Grundlage alles freien Verkehrs unter Menſchen, der guten Ordnung und des ſichern Beſitzes ſind, daher ſie uns ſelbſt gar oft zu Gute kommen und in dieſer Hinſicht ſogar mit Opfern aufrecht gehalten werden müſſen; wie man ja an einen guten Acker auch etwas wendet. Doch wird man die ſo begründete Redlichkeit, in der Regel, nur bei wohlhabenden oder wenigſtens einem einträglichen Erwerb obliegenden Leuten finden. Aber der Arme, der bei der Sache zu kurz gekommen iſt und vermöge der Ungleichheit des Beſitzes, ſich zu Mangel

Digitized by Google

und ſchwerer Arbeit verdammt ſieht, während Andre, vor ſeinen Augen, im Ueberfluß und Müßiggange leben, der wird ſchwerlich erkennen, daß dieſer Ungleichheit eine entſprechende der Verdienſte und des redlichen Erwerbs zum Grunde liege. Wenn er aber das nicht erkennt, woher ſoll er dann den rein ethiſchen Antrieb zur Ehrlichkeit nehmen, der ihn abhält, ſeine Hand nach dem fremden Ueberfluſſe auszuſtrecken? Meiſtens iſt es die geſetzliche Ordnung, die ihn zurückhält. Aber wenn ein Mal die ſeltene Gelegenheit kommt, wo er, vor der Wirkung des Geſetzes geſichert, durch eine einzige That die drückende Laſt des Mangels, welche der Anblick des fremden Ueberfluſſes noch fühlbarer macht, von ſich wälzen und auch ſich in den Beſitz der ſo oft beneideten Genüſſe ſetzen könnte, was wird da ſeine Hand zurückhalten? Religiöſe Dogmen? Selten iſt der Glaube ſo feſt. Ein rein moraliſches Motiv zur Gerechtigkeit? Vielleicht in einzelnen Fällen: aber in den allermeiſten wird es dann nur die auch dem geringen Mann ſehr angelegene Sorge für ſeinen guten Namen, ſeine bürgerliche Ehre ſeyn, die augenſcheinliche Gefahr, durch eine ſolche That auf immer ausgeſtoßen zu werden aus der großen Freimaurerloge der ehrlichen Leute, welche das Geſetz der Rechtlichkeit befolgen und danach auf der ganzen Erde das Eigenthum unter ſich vertheilt haben und verwalten, die Gefahr, in Folge einer einzigen unehrlichen Handlung, Zeit Lebens ein Paria der bürgerlichen Geſellſchaft zu ſeyn, Einer, dem Keiner mehr traut, deſſen Gemeinſchaft Jeder flieht und dem dadurch alles Fortkommen abgeſchnitten iſt, d. h. mit Einem Wort: „ein Kerl, der geſtohlen hat."

Das alſo ſind die Wächter der öffentlichen Rechtlichkeit: und wer gelebt und die Augen offen gehabt hat, wird eingeſtehn, daß bei weitem die allermeiſte Ehrlichkeit im menſchlichen Verkehr nur ihnen zu verdanken iſt, ja, daß es nicht an Leuten fehlt, die auch ihrer Wachſamkeit ſich zu entziehn hoffen und die daher Gerechtigkeit und Redlichkeit nur als ein Aushängeſchild, als eine Flagge betrachten, unter deren Schutz man

Digitized by Google

ſeine Kapereien mit deſto beſſerem Erfolge ausführt. Wir haben alſo nicht ſogleich in heiligem Eifer aufzufahren und in Harniſch zu gerathen, wenn ein Moraliſt ein Mal das Problem aufwirft, ob nicht vielleicht alle Redlichkeit und Gerechtigkeit im Grunde bloß konventionell wäre und er demnächſt, dieſes Princip weiter verfolgend, auch die ganze übrige Moral auf entferntere, mittelbare, zuletzt aber doch egoiſtiſche Gründe zurückzuführen ſich bemüht, wie Holbach, Helvetius, d'Alembert und Andere ihrer Zeit es ſcharfſinnig verſucht haben. Von dem größten Theil der gerechten Handlungen iſt dies ſogar wirklich wahr und richtig, wie ich im Obigen gezeigt habe. Daß es auch von einem beträchtlichen Theil der Handlungen der Menſchenliebe wahr ſei, leidet keinen Zweifel; da ſie oft aus Oſtentation, ſehr oft aus dem Glauben an eine dereinſtige Retribution, die wohl gar in der Quadrat- oder vollends Kubik-Zahl geleiſtet würde, hervorgehn, auch noch andere egoiſtiſche Gründe zulaſſen. Allein eben ſo gewiß iſt es, daß es Handlungen uneigennütziger Menſchenliebe und ganz freiwilliger Gerechtigkeit giebt. Beweiſe der letzteren ſind, um mich nicht auf Thatſachen des Bewußtſeyns, ſondern nur der Erfahrung zu berufen, die einzelnen, aber unzweifelhaften Fälle, wo nicht nur die Gefahr geſetzlicher Verfolgung, ſondern auch die der Entdeckung und ſelbſt jedes Verdachtes ganz ausgeſchloſſen war, und dennoch ſelbſt vom Armen dem Reichen das Seinige gegeben wurde: z. B., wo ein Verlorenes und Gefundenes, wo ein von einem Dritten und bereits Verſtorbenen Deponirtes dem Eigenthümer gebracht wurde, wo ein im Geheimen von einem Landesflüchtigen bei einem armen Manne gemachtes Depoſitum treulich bewahrt und zurückgegeben wurde. Dergleichen Fälle giebt es, ohne Zweifel: allein die Ueberraſchung, die Rührung, die Hochachtung, womit wir ſie entgegennehmen, bezeugen deutlich, daß ſie zu den unerwarteten Dingen, den ſeltenen Ausnahmen gehören. Es giebt in der That wahrhaft ehrliche Leute; — wie es auch wirklich vierblätterigen Klee giebt: aber **Hamlet** ſpricht ohne Hyperbel, wenn er ſagt: to be honest, as this

Digitized by Google

world goes, is to be one man pick'd out of ten thousand. *) — Gegen den Einwand, daß den oben erwähnten Handlungen zuletzt religiöſe Dogmen, mithin Rückſicht auf Strafe und Belohnung in einer andern Welt, zum Grunde lagen, würden ſich auch wohl Fälle nachweiſen laſſen, wo die Vollbringer derſelben gar keinem Religionsglauben anhiengen; was lange nicht ſo ſelten iſt, als das öffentliche Bekenntniß der Sache.

Man beruft ſich, der ſkeptiſchen Anſicht gegenüber, zunächſt auf das Gewiſſen. Aber auch gegen deſſen natürlichen Urſprung werden Zweifel erhoben. Wenigſtens giebt es auch eine conscientia spuria, die oft mit demſelben verwechſelt wird. Die Reue und Beängſtigung, welche Mancher über das, was er gethan hat, empfindet, iſt oft im Grunde nichts Anderes, als die Furcht vor dem, was ihm dafür geſchehen kann. Die Verletzung äußerlicher, willkürlicher und ſogar abgeſchmackter Satzungen quält Manchen mit inneren Vorwürfen, ganz nach Art des Gewiſſens. So z. B. liegt es manchem bigotten Juden wirklich ſchwer auf dem Herzen, daß, obgleich es im zweiten Buch Moſe, Kap. 35, 3 heißt: „ihr ſollt kein „Feuer anzünden am Sabbathtage in allen euren Wohnungen," er doch am Sonnabend zu Hauſe eine Pfeife geraucht hat. Manchen Edelmann oder Offizier nagt der heimliche Selbſtvorwurf, daß er, bei irgend einem Vorfall, den Geſetzen des Narrenkoder, den man ritterliche Ehre nennt, nicht gehörig nachgekommen ſei: das geht ſo weit, daß Mancher dieſes Standes, wenn, in die Unmöglichkeit verſetzt, ſein gegebenes Ehrenwort zu halten, oder auch nur beſagtem Koder bei Streitigkeiten Genüge zu leiſten, ſich todtſchießen wird. (Ich habe Beides erlebt). Hingegen wird derſelbe Mann alle Tage leichten Herzens ſein Wort brechen, ſobald nur nicht das Schiboleth „Ehre" hinzugefügt war. — Ueberhaupt jede Inkonſequenz, jede Unbedachtſamkeit, jedes Handeln gegen unſre Vorſätze, Grundſätze, Ueber-

*) Nach dem Laufe dieſer Welt, heißt ehrlich ſeyn, ein aus zehntauſend Auserwählter ſeyn.

zeugungen, welcher Art ſie auch ſeien, ja jede Indiskretion, jeder Fehlgriff, jede Balourdiſe, wurmt uns hinterher im Stillen und läßt einen Stachel im Herzen zurück. Mancher würde ſich wundern, wenn er ſähe, voraus ſein Gewiſſen, das ihm ganz ſtattlich vorkommt, eigentlich zuſammengeſetzt iſt: etwan aus 1/5 Menſchenfurcht, 1/5 Deiſidämonie, 1/5 Vorurtheil, 1/5 Eitelkeit und 1/5 Gewohnheit: † ſo daß er im Grunde nicht beſſer iſt, als jener Engländer, der geradezu ſagte: **I cannot afford to keep a conscience** (ein Gewiſſen zu halten iſt für mich zu koſtſpielig). † — Religiöſe Leute, jedes Glaubens, verſtehn unter Gewiſſen ſehr oft nichts Anderes, als die Dogmen und Vorſchriften ihrer Religion und die in Beziehung auf dieſe vorgenommene Selbſtprüfung: † in dieſem Sinne werden ja auch die Ausdrücke Gewiſſenszwang und Gewiſſensfreiheit genommen. † Die Theologen, Scholaſtiker und Kaſuiſtiker der mittleren und ſpäteren Zeit nahmen es eben ſo: Alles was Einer von Satzungen und Vorſchriften der Kirche wußte, nebſt dem Vorſatz es zu glauben und zu befolgen, machte ſein Gewiſſen aus. Demgemäß gab es ein zweifelndes, ein meinendes, ein irrendes Gewiſſen u. dgl. m., zu deren Berichtigung man ſich einen Gewiſſensrath hielt. Wie wenig der Begriff des Gewiſſens, gleich andern Begriffen, durch ſein Objekt ſelbſt feſtgeſtellt iſt, wie verſchieden er von Verſchiedenen gefaßt worden, wie ſchwankend und unſicher er bei den Schriftſtellern erſcheint, kann man in der Kürze erſehn aus Stäudlins „Geſchichte der Lehre vom Gewiſſen." Alles dieſes iſt nicht geeignet, die Realität des Begriffes zu beglaubigen, und hat daher die Frage veranlaßt, ob es denn auch wirklich ein eigentliches, angeborenes Gewiſſen gebe? Ich bin bereits §. 10, bei der Lehre von der Freiheit, veranlaßt worden, meinen Begriff vom Gewiſſen kurz anzugeben und werde weiter unten darauf zurückkommen.

Dieſe ſämmtlichen ſkeptiſchen Bedenklichkeiten reichen zwar keineswegs hin, das Daſeyn aller ächten Moralität abzuleugnen, wohl aber unſere Erwartungen von der moraliſchen Anlage im

Digitized by Google

Menſchen und mithin vom natürlichen Fundament der Ethik zu mäßigen; da ſo Vieles, was dieſem zugeſchrieben wird, nachweislich von anderen Triebfedern herrührt, und die Betrachtung der moraliſchen Verderbniß der Welt, genugſam beweiſt, daß die Triebfeder zum Guten keine ſehr mächtige ſeyn kann, zumal da ſie oft ſelbſt da nicht wirkt, wo die ihr entgegenſtehenden Motive nicht ſtark ſind: wiewohl hiebei der individuelle Unterſchied der Charaktere ſeine volle Gültigkeit behauptet. Inzwiſchen wird die Kenntniß von jener moraliſchen Verderbniß dadurch erſchwert, daß die Aeußerungen derſelben gehemmt und verdeckt werden durch die geſetzliche Ordnung, durch die Nothwendigkeit der Ehre, ja auch noch durch die Höflichkeit. Endlich kommt noch hinzu, daß man bei der Erziehung die Moralität der Zöglinge dadurch zu befördern vermeint, daß man ihnen Rechtlichkeit und Tugend als die in der Welt allgemein befolgten Maximen darſtellt: wenn nun ſpäter die Erfahrung ſie, und oft zu ihrem großen Schaden, eines Andern belehrt; ſo kann die Entdeckung, daß ihre Jugendlehrer die Erſten waren, welche ſie betrogen, nachtheiliger auf ihre eigene Moralität wirken, als wenn dieſe Lehrer ihnen das erſte Beiſpiel der Offenherzigkeit und Redlichkeit ſelbſt gegeben und unverhohlen geſagt hätten: „die Welt liegt im Argen, die Menſchen ſind nicht, wie ſie ſeyn „ſollten; aber laß' es Dich nicht irren und ſei Du beſſer." — Alles dieſes, wie geſagt, erſchwert unſre Erkenntniß der wirklichen Immoralität des Menſchengeſchlechts. Der Staat, dieſes Meiſterſtück des ſich ſelbſt verſtehenden, vernünftigen, aufſummirten Egoismus Aller, hat den Schutz der Rechte eines Jeden in die Hände einer Gewalt gegeben, welche, der Macht jedes Einzelnen unendlich überlegen, ihn zwingt, die Rechte aller Andern zu achten. Da kann der gränzenloſe Egoismus faſt Aller, die Bosheit Vieler, die Grauſamkeit Mancher ſich nicht hervorthun: der Zwang hat Alle gebändigt. Die hieraus entſpringende Täuſchung iſt ſo groß, daß wenn wir in einzelnen Fällen, wo die Staatsgewalt nicht ſchützen kann oder eludirt wird, die unerſättliche Habſucht, die niederträchtige Geldgier, die tief

Digitized by Google

verſteckte Falſchheit, die tückiſche Bosheit der Menſchen hervortreten ſehn, wir oft zurückſchrecken und ein Zetergeſchrei erheben, vermeinend, ein noch nie geſehenes Monſtrum ſei uns aufgeſtoßen: allein ohne den Zwang der Geſetze und die Nothwendigkeit der bürgerlichen Ehre würden dergleichen Vorgänge ganz an der Tagesordnung ſeyn. Daher wenn man ſich die Staatsgewalt ein Mal aufgehoben denkt jeder Einſichtige zurückbebt vor dem Schauſpiele, das dann zu erwarten ſtände: wodurch er zu erkennen giebt, wie wenig Wirkung er der Religion, dem Gewiſſen oder dem natürlichen Fundament der Moral, welches es auch immer ſeyn möge, im Grunde zutraut. Aber gerade alsdann würde, jenen freigelaſſenen unmoraliſchen Potenzen gegenüber, auch die wahre moraliſche Triebfeder im Menſchen ihre Wirkſamkeit unverdeckt zeigen, folglich am leichteſten erkannt werden können; wobei zugleich die unglaublich große moraliſche Verſchiedenheit der Charaktere unverſchleiert hervortreten und eben ſo groß befunden werden würde, als die intellektuelle der Köpfe: womit gewiß viel geſagt iſt.

Man wird mir vielleicht entgegenſetzen wollen, daß die Ethik es nicht damit zu thun habe, wie die Menſchen wirklich handeln, ſondern die Wiſſenſchaft ſei, welche angiebt, wie ſie handeln ſollen. Das iſt aber gerade der Grundſatz, den ich leugne, nachdem ich im kritiſchen Theile dieſer Abhandlung genugſam dargethan habe, daß der Begriff des Sollens, die imperative Form der Ethik, allein in der theologiſchen Moral gilt, außerhalb derſelben aber allen Sinn und Bedeutung verliert. Ich ſetze hingegen der Ethik den Zweck, die in moraliſcher Hinſicht höchſt verſchiedene Handlungsweiſe der Menſchen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen. Daher bleibt zur Auffindung des Fundaments der Ethik kein anderer Weg als der empiriſche, nämlich zu unterſuchen, ob es überhaupt Handlungen giebt, denen wir ächten moraliſchen Werth zuerkennen müſſen, welches die Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit, reiner Menſchenliebe und wirklichen Edelmuths ſeyn werden. Dieſe ſind ſodann als ein ge-

gebenes Phänomen zu betrachten, welches wir richtig zu erklären, d. h. auf ſeine wahren Gründe zurückzuführen, mithin die jedenfalls eigenthümliche Triebfeder nachzuweiſen haben, die den Menſchen zu Handlungen dieſer, von jeder andern ſpecifiſch verſchiedenen Art bewegt. Dieſe Triebfeder nebſt der Empfänglichkeit für ſie, wird der letzte Grund der Moralität und die Kenntniß derſelben das Fundament der Moral ſeyn. Dies iſt der beſcheidene Weg, auf welchen ich die Ethik hinweiſe. Wem er, als keine Konſtruktion a priori, keine abſolute Geſetzgebung für alle vernünftige Weſen in abstracto enthaltend, nicht vornehm, kathedraliſch und akademiſch genug dünkt, der mag zurückkehren zu den kategoriſchen Imperativen, zum Schiboleth der „Würde des Menſchen," zu den hohlen Redensarten, den Hirngeſpinſten und Seifenblaſen der Schulen, zu Principien, denen die Erfahrung bei jedem Schritte Hohn ſpricht und von welchen außerhalb der Hörſäle kein Menſch etwas weiß, noch jemals empfunden hat. Dem auf meinem Wege ſich ergebenden Fundament der Moral hingegen ſteht die Erfahrung zur Seite und legt täglich und ſtündlich ihr ſtilles Zeugniß für daſſelbe ab.

§. 14.

Antimoraliſche*) Triebfedern.

Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menſchen, wie im Thiere, iſt der Egoismus, d. h. der Drang zum Daſeyn und Wohlſeyn. — Das Deutſche Wort Selbſtſucht führt einen falſchen Nebenbegriff von Krankheit mit ſich. Das Wort Eigennutz aber bezeichnet den Egoismus, ſofern er unter Leitung der Vernunft ſteht, welche ihn befähigt, vermöge der Reflexion, ſeine Zwecke planmäßig zu verfolgen: † daher man die Thiere wohl egoiſtiſch, aber nicht eigennützig nennen kann. † Ich will alſo für den allgemeineren Begriff das Wort

*) Ich erlaube mir die regelwidrige Zuſammenſetzung dieſes Wortes; da „antiethiſch" hier nicht bezeichnend ſeyn würde.

Egoismus beibehalten. — Dieſer Egoismus iſt, im Thiere wie im Menſchen, mit dem innerſten Kern und Weſen deſſelben aufs genaueſte verknüpft, ja eigentlich identiſch. Daher entſpringen, in der Regel, alle ſeine Handlungen aus dem Egoismus, und aus dieſem zunächſt iſt allemal die Erklärung einer gegebenen Handlung zu verſuchen; wie denn auch auf denſelben die Berechnung aller Mittel, dadurch man den Menſchen nach irgend einem Ziele hinzulenken ſucht, durchgängig gegründet iſt. Der Egoismus iſt, ſeiner Natur nach, gränzenlos: der Menſch will unbedingt ſein Daseyn erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmöglichſte Summe von Wohlſeyn, und will jeden Genuß, zu dem er fähig iſt, ja, ſucht wo möglich noch neue Fähigkeiten zum Genuſſe in ſich zu entwickeln. Alles, was ſich dem Streben ſeines Egoismus entgegenſtellt, erregt ſeinen Unwillen, Zorn, Haß: er wird es als ſeinen Feind zu vernichten ſuchen. Er will wo möglich Alles genießen, Alles haben, da aber dies unmöglich iſt, wenigſtens Alles beherrſchen. Der Egoismus iſt koloſſal: er überragt die Welt. Denn, wenn jedem Einzelnen die Wahl gegeben würde zwiſchen ſeiner eigenen und der übrigen Welt Vernichtung; ſo brauche ich nicht zu ſagen, wohin ſie, bei den Allermeiſten, ausſchlagen würde. Demgemäß macht Jeder ſich zum Mittelpunkte der Welt, bezieht Alles auf ſich und wird was nur vorgeht, z. B. die größten Veränderungen im Schickſal der Völker, zunächſt auf ſein Intereſſe dabei beziehen und, ſei dieſes auch noch ſo klein und mittelbar, vor Allem daran denken. Keinen größern Kontraſt giebt es, als den zwiſchen dem hohen und exkluſiven Antheil, den Jeder an ſeinem eigenen Selbſt nimmt, und der Gleichgültigkeit, mit der in der Regel alle Andern eben jenes Selbſt betrachten, wie er ihres. Es hat ſogar ſeine komiſche Seite, die zahlloſen Individuen zu ſehn, deren jedes, wenigſtens in praktiſcher Hinſicht, ſich allein für real hält und die andern gewiſſermaaſſen als bloße Phantome betrachtet. Dies beruht zuletzt darauf, daß Jeder ſich ſelber unmittelbar gegeben iſt,

Digitized by Google

die Andern aber ihm nur mittelbar, durch die Vorſtellung von ihnen in ſeinem Kopfe: und die Unmittelbarkeit behauptet ihr Recht. Wie der Egoismus ſich im Alltagsleben zeigt, wo er, trotz der Höflichkeit, die man ihm als Feigenblatt vorſteckt, doch ſtets aus irgend einer Ecke hervorguckt, habe ich §. 8. bei Erläuterung des zweiten Kantiſchen Moralprincips auszuführen Gelegenheit gehabt. Die Höflichkeit iſt anerkannte Heuchelei: dennoch wird ſie gefordert und gelobt; weil was ſie verbirgt, der Egoismus, ſo garſtig iſt, daß man es nicht ſehn will, obſchon man weiß, daß es da iſt: wie man widerliche Gegenſtände wenigſtens durch einen Vorhang bedeckt wiſſen will. — Da der Egoismus, wo ihm nicht entweder äußere Gewalt, welcher auch jede Furcht, ſei ſie vor irdiſchen oder überirdiſchen Mächten, beizuzählen iſt, oder aber die ächte moraliſche Triebfeder entgegenwirkt, ſeine Zwecke unbedingt verfolgt; ſo würde, bei der zahlloſen Menge egoiſtiſcher Individuen, das bellum omnium contra omnes an der Tagesordnung ſeyn, zum Unheil Aller. Daher die reflektirende Vernunft ſehr bald die Staatseinrichtung erfindet, welche, aus gegenſeitiger Furcht vor gegenſeitiger Gewalt entſpringend, den nachtheiligen Folgen des allgemeinen Egoismus ſo weit vorbeugt, als es auf dem negativen Wege geſchehen kann. Wo hingegen jene zwei ihm entgegenſtehenden Potenzen nicht zur Wirkſamkeit gelangen, wird er ſich ſofort in ſeiner ganzen furchtbaren Größe zeigen, und das Phänomen wird kein ſchönes ſeyn. Indem ich, um ohne Weitläuftigkeit die Stärke dieſer antimoraliſchen Potenz auszudrücken, darauf bedacht war, die Größe des Egoismus mit Einem Zuge zu bezeichnen und deshalb nach irgend einer recht emphatiſchen Hyperbel ſuchte, bin ich zuletzt auf dieſe gerathen: mancher Menſch wäre im Stande, einen andern todtzuſchlagen, bloß um mit deſſen Fette ſich die Stiefel zu ſchmieren. Aber dabei blieb mir doch der Skrupel, ob es auch wirklich eine Hyperbel ſei. — Der Egoismus alſo iſt die erſte und hauptſächlichſte, wiewohl nicht die einzige Macht, welche die moraliſche Triebfeder zu bekämpfen hat. Man

Digitized by Google

ſieht ſchon hier, daß dieſe, um wider einen ſolchen Gegner aufzutreten, etwas Realeres ſeyn muß, als eine ſpitzfindige Klügelei, oder eine aprioriſtiſche Seifenblaſe. — Inzwiſchen iſt im Kriege das Erſte, daß man den Feind rekognoscirt. In dem bevorſtehenden Kampfe wird der Egoismus, als die Hauptmacht ſeiner Seite, vorzüglich ſich der Tugend der Gerechtigkeit entgegenſtellen, welche, nach meiner Anſicht, die erſte und recht eigentliche Kardinaltugend iſt.

Hingegen wird der Tugend der Menſchenliebe öfter das Uebelwollen oder die Gehäſſigkeit gegenübertreten. Daher wollen wir den Urſprung und die Gradationen dieſer zunächſt betrachten. Das Uebelwollen in den niedern Graden iſt ſehr häufig, ja faſt gewöhnlich, und es erreicht leicht die höheren. Göthe hat wohl Recht zu ſagen, daß in dieſer Welt Gleichgültigkeit und Abneigung recht eigentlich zu Hauſe ſind. (Wahlverw. Th. 1. c. 3). Es iſt ſehr glücklich für uns, daß Klugheit und Höflichkeit ihren Mantel darüber decken und uns nicht ſehen laſſen, wie allgemein das gegenſeitige Uebelwollen iſt und wie das bellum omnium contra omnes wenigſtens in Gedanken fortgeſetzt wird. Aber gelegentlich kommt es doch zum Vorſchein, z. B. bei der ſo häufigen und ſo ſchonungsloſen übeln Nachrede: ganz ſichtbar aber wird es bei den Ausbrüchen des Zorns, welche meiſtens ihren Anlaß um ein Vielfaches überſteigen und ſo ſtark nicht ausfallen könnten, wenn ſie nicht, wie das Schießpulver in der Flinte, komprimirt geweſen wären, als lange gehegter im Innern brütender Haß. — Großentheils entſteht das Uebelwollen aus den unvermeidlichen und bei jedem Schritt eintretenden Kolliſionen des Egoismus. Sodann wird es auch objektiv erregt, durch den Anblick der Laſter, Fehler, Schwächen, Thorheiten, Mängel und Unvollkommenheiten aller Art, welchen, mehr oder weniger, Jeder dem Andern, wenigſtens gelegentlich, darbietet. Es kann hiemit ſo weit kommen, daß vielleicht Manchem, zumal in Augenblicken hypochondriſcher Verſtimmung, die Welt, von der äſthetiſchen Seite betrachtet, als ein Karikaturenkabinet, von der intellek-

tuellen, als ein Narrenhaus, und von der moraliſchen, als eine Gaunerherberge erſcheint. Wird ſolche Verſtimmung bleibend; ſo entſteht Misanthropie. — Endlich iſt eine Hauptquelle des Uebelwollens der Neid; oder vielmehr dieſer ſelbſt iſt ſchon Uebelwollen, erregt durch fremdes Glück, Beſitz oder Vorzüge. Kein Menſch iſt ganz frei davon: nur ſind die Grade deſſelben ſehr verſchieden. Am unverſöhnlichſten iſt er, wann auf perſönliche Eigenſchaften gerichtet, weil hier dem Neider keine Hoffnung bleibt; und zugleich am niederträchtigſten, weil er haßt, was er verehren ſollte. — In gewiſſem Betracht iſt das Gegentheil des Neides die Schadenfreude. Jedoch iſt Neid zu fühlen, menſchlich; Schadenfreude zu genieſſen, teufliſch. Es giebt kein unfehlbareres Zeichen eines ganz ſchlechten Herzens und tiefer moraliſcher Nichtswürdigkeit, als einen Zug reiner, herzlicher Schadenfreude. Man ſoll den, an welchem man ihn wahrgenommen, auf immer meiden: hic niger est, hunc tu, Romane, caveto. — Neid und Schadenfreude ſind an ſich bloß theoretiſch: praktiſch werden ſie Bosheit und Grauſamkeit. Der Egoismus kann zu Verbrechen und Unthaten aller Art führen: aber der dadurch verurſachte Schaden und Schmerz Anderer iſt ihm bloß Mittel, nicht Zweck, tritt alſo nur accidentell dabei ein. Der Bosheit und Grauſamkeit hingegen ſind die Leiden und Schmerzen Anderer Zweck an ſich und deſſen Erreichen Genuß. Dieſerhalb machen jene eine höhere Potenz moraliſcher Schlechtigkeit aus. Die Maxime des äuſſerſten Egoismus iſt: neminem juva, imo omnes, si forte conducit, (alſo immer noch bedingt) laede. Die Maxime der Bosheit iſt: omnes, quantum potes, laede. — Wie Schadenfreude nur theoretiſche Grauſamkeit iſt, ſo Grauſamkeit nur praktiſche Schadenfreude, und dieſe wird als jene auftreten, ſobald die Gelegenheit kommt.

Die aus den beiden angegebenen Grundpotenzen entſpringenden ſpeciellen Laſter nachzuweiſen, wäre nur in einer ausgeführten Ethik an ſeinem Platz. Eine ſolche würde etwan aus dem Egoismus ableiten Gier, Völlerei, Wolluſt, Eigennutz,

Geiz, Habſucht, Ungerechtigkeit, Hartherzigkeit, Stolz, Hoffarth u. ſ. w. — aus der Gehäſſigkeit aber Misgunſt, Neid, Uebelwollen, Bosheit, Schadenfreude, ſpähende Neugier, Verläumdung, Inſolenz, Petulanz, Haß, Zorn, Verrath, Tücke, Rachſucht, Grauſamkeit u. ſ. w. — Die erſte Wurzel iſt mehr thieriſch, die zweite mehr teufliſch. Das Vorwalten der einen oder der andern, oder aber der weiterhin erſt nachzuweiſenden moraliſchen Triebfeder, giebt die Hauptlinie in der ethiſchen Klaſſifikation der Charaktere. Ganz ohne etwas von allen dreien iſt kein Menſch.

Hiemit hätte ich denn die allerdings erſchreckliche Heerſchau der antimoraliſchen Potenzen beendigt, welche an die der Fürſten der Finſterniß im Pandämonium bei Milton erinnert. Mein Plan brachte es jedoch mit ſich, daß ich zuerſt dieſe düſtre Seite der menſchlichen Natur in Betracht nahm, wodurch mein Weg freilich von dem aller andern Moraliſten abweicht und dem des Dante ähnlich wird, der zuerſt in die Hölle führt.

Durch die hier gegebene Ueberſicht der antimoraliſchen Potenzen wird deutlich, wie ſehr ſchwer das Problem iſt, eine Triebfeder aufzufinden, die den Menſchen zu einer, allen jenen tief in ſeiner Natur wurzelnden Neigungen entgegengeſetzten Handlungsweiſe bewegen könnte, oder, wenn etwan dieſe letztere in der Erfahrung gegeben wäre, von ihr genügende und ungekünſtelte Rechenſchaft ertheilte. So ſchwer iſt das Problem, daß man zu ſeiner Löſung für die Menſchheit im Groſſen überall die Maſchinerie aus einer andern Welt hat zu Hülfe nehmen müſſen. Man deutete auf Götter hin, deren Wille und Gebot die hier geforderte Handlungsweiſe wäre, und welche dieſem Gebot, durch Strafen und Belohnungen, entweder in dieſer oder in einer andern Welt, wohin wir durch den Tod verſetzt würden, Nachdruck ertheilten. Angenommen, daß der Glaube an eine Lehre dieſer Art, wie es durch ſehr frühzeitiges Einprägen allerdings möglich iſt, allgemein Wurzel faßte, und auch, was aber ſehr viel ſchwerer hält und viel weniger Beſtätigung in der Erfahrung aufzuweiſen hat, daß er

die beabſichtigte Wirkung hervorbrächte; ſo würde dadurch zwar Legalität der Handlungen, ſelbſt über die Gränze hinaus, bis zu welcher Juſtiz und Polizei reichen können, zu Wege gebracht ſeyn: aber Jeder fühlt, daß es keineswegs dasjenige wäre, was wir eigentlich unter Moralität der Geſinnung verſtehn. Denn offenbar würden alle durch Motive ſolcher Art hervorgerufene Handlungen immer nur im bloßen Egoismus wurzeln. Wie ſollte nämlich von Uneigennützigkeit die Rede ſeyn können, wo mich Belohnung lockt oder angedrohte Strafe abſchreckt? Eine feſtgeglaubte Belohnung in einer andern Welt iſt anzuſehen, wie ein vollkommen ſicherer, aber auf ſehr lange Sicht ausgeſtellter Wechſel. Die überall ſo häufige Verheißung befriedigter Bettler, daß dem Geber die Gabe in jener Welt tauſendfach erſtattet werden wird, mag manchen Geizhals zu reichlichen Almoſen bewegen, die er, als gute Geldanlegung, vergnügt austheilt, feſt überzeugt, nun auch in jener Welt ſogleich wieder als ein ſteinreicher Mann aufzuerſtehen. — Für die groſſe Maſſe des Volkes muß es vielleicht bei Antrieben dieſer Art ſein Bewenden haben: demgemäß denn auch die verſchiedenen Religionen, welche eben die Metaphyſik des Volkes ſind, ſie ihm vorhalten. Hiebei iſt jedoch anzumerken, daß wir über die wahren Motive unſres eignen Thuns bisweilen eben ſo ſehr im Irrthum ſind, als über die des fremden: daher zuverläſſig Mancher, indem er von ſeinen edelſten Handlungen nur durch Motive obiger Art ſich Rechenſchaft zu geben weiß, dennoch aus viel edleren und reineren, aber auch viel ſchwerer deutlich zu machenden Triebfedern handelt und wirklich aus unmittelbarer Liebe des Nächſten thut, was er bloß durch ſeines Gottes Geheiß zu erklären verſteht. Die Philoſophie hingegen ſucht hier, wie überall, die wahren, letzten, auf die Natur des Menſchen gegründeten, von allen mythiſchen Auslegungen, religiöſen Dogmen und transſcendenten Hypoſtaſen unabhängigen Aufſchlüſſe über das vorliegende Problem, und verlangt ſie in der äuſſern oder innern Erfahrung nachgewieſen zu ſehn. Unſre vorliegende Aufgabe aber iſt eine philoſophiſche: daher wir

Digitized by Google

von allen durch Religionen bedingten Auflöſungen derſelben gänzlich abzuſehn haben, an welche ich, bloß um die groſſe Schwierigkeit des Problems ins Licht zu ſtellen, hier erinnert habe.

§. 15.

Kriterium der Handlungen von moraliſchem Werth.

Jetzt wäre zunächſt die empiriſche Frage zu erledigen, ob Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit und uneigennütziger Menſchenliebe, die alsdann bis zum Edelmuth und Großmuth gehn mag, in der Erfahrung vorkommen. Leider läßt dieſe Frage ſich doch nicht ganz rein empiriſch entſcheiden; weil in der Erfahrung allemal nur die That gegeben iſt, die Antriebe aber nicht zu Tage liegen: daher ſtets die Möglichkeit übrig bleibt, daß auf eine gerechte oder gute Handlung ein egoiſtiſches Motiv Einfluß gehabt hätte. Ich will mich nicht des unerlaubten Kunſtgriffs bedienen, hier, in einer theoretiſchen Unterſuchung, die Sache dem Leſer ins Gewiſſen zu ſchieben. Aber ich glaube, daß ſehr Wenige ſeyn werden, die es bezweifeln und nicht aus eigener Erfahrung die Ueberzeugung haben, daß man oft gerecht handelt, einzig und allein damit dem Andern kein Unrecht geſchehe, ja, daß es Leute giebt, denen gleichſam der Grundſatz, dem Andern ſein Recht widerfahren zu laſſen, angeboren iſt, die daher Niemanden abſichtlich zu nahe treten, die ihren Vortheil nicht unbedingt ſuchen, ſondern dabei auch die Rechte Anderer berückſichtigen, die, bei gegenſeitig übernommenen Verpflichtungen, nicht bloß darüber wachen, daß der Andre das Seinige leiſte, ſondern auch darüber, daß er das Seinige empfange, indem ſie aufrichtig nicht wollen, daß wer mit ihnen handelt, zu kurz komme. Dies ſind die wahrhaft ehrlichen Leute, die wenigen Aequi unter der Unzahl der Iniqui. Aber ſolche Leute giebt es. Imgleichen wird man mir, denke ich, zugeſtehn, daß Mancher hilft und giebt, leiſtet und entſagt, ohne in ſeinem Herzen eine weitere Abſicht zu haben, als daß dem Andern, deſſen Noth er ſieht,

Digitized by Google

geholfen werde. Und daß Arnold von Winkelried, als er ausrief: „Trüe, liebe Idgenoſſe, wullt's minem Wip und Kinde gedenken," und dann ſo viele feindliche Speere umarmte, als er faſſen konnte, — dabei eine eigennützige Abſicht gehabt habe; — das denke ſich, wer es kann: ich vermag es nicht. — Auf Fälle freier Gerechtigkeit, die ohne Schikane und Obſtination nicht abzuleugnen ſind, habe ich ſchon oben §. 13. aufmerkſam gemacht. — Sollte aber dennoch Jemand darauf beſtehn, mir das Vorkommen aller ſolcher Handlungen abzuleugnen; dann würde, ihm zufolge, die Moral eine Wiſſenſchaft ohne reales Objekt ſeyn, gleich der Aſtrologie und Alchimie, und es wäre verlorene Zeit, über ihre Grundlage noch ferner zu disputiren. Mit ihm wäre ich daher zu Ende und rede zu denen, welche die Realität der Sache einräumen.

Handlungen der beſagten Art ſind es alſo allein, denen man eigentlichen moraliſchen Werth zugeſteht. Als das Eigenthümliche und Charakteriſtiſche derſelben finden wir die Ausſchließung derjenigen Art von Motiven, durch welche ſonſt alle menſchliche Handlungen hervorgerufen werden, nämlich der eigennützigen, im weiteſten Sinne des Worts. Daher eben die Entdeckung eines eigennützigen Motivs, wenn es das einzige war, den moraliſchen Werth einer Handlung ganz aufhebt, und wenn es acceſſoriſch wirkte, ihn ſchmälert. Die Abweſenheit aller egoiſtiſchen Motivation iſt alſo das Kriterium einer Handlung von moraliſchem Werth. Zwar ließe ſich einwenden, daß auch die Handlungen reiner Bosheit und Grauſamkeit nicht eigennützig ſind: jedoch liegt am Tage, daß dieſe hier nicht gemeint ſeyn können, da ſie das Gegentheil der in Rede ſtehenden Handlungen ſind. Wer indeſſen auf die Strenge der Definition hält, mag jene Handlungen durch das ihnen weſentliche Merkmal, daß ſie fremdes Leiden bezwecken, ausdrücklich ausſcheiden. — Als ganz inneres und daher nicht ſo evidentes Merkmal der Handlungen von moraliſchem Werth kommt hinzu, daß ſie eine gewiſſe Zufriedenheit mit uns ſelbſt zurücklaſſen, welche man den Beifall

des Gewiſſens nennt, wie denn gleichfalls die ihnen entgegengeſetzten Handlungen der Ungerechtigkeit und Liebloſigkeit, noch mehr die der Bosheit und Grauſamkeit, eine entgegengeſetzte innere Selbſtbeurtheilung erfahren, ferner noch, als ſekundäres und accidentelles äußeres Merkmal, daß die Handlungen der erſten Art den Beifall und die Achtung der unbetheiligten Zeugen, die der zweiten das Gegentheil hervorrufen.

Die ſo feſtgeſtellten und als faktiſch gegeben zugeſtandenen Handlungen von moraliſchem Werth haben wir nun als das vorliegende und zu erklärende Phänomen zu betrachten, und demnach zu unterſuchen, was es ſei, das den Menſchen zu Handlungen dieſer Art bewegen kann; welche Unterſuchung, wenn ſie uns gelingt, die ächte moraliſche Triebfeder nothwendig an den Tag bringen muß, wodurch, da auf dieſe alle Ethik ſich zu ſtützen hat, unſer Problem gelöſt wäre.

§. 16.

Aufſtellung und Beweis der allein ächten moraliſchen Triebfeder.

Nach den bisherigen, unumgänglich nöthigen Vorbereitungen komme ich zur Nachweiſung der wahren, allen Handlungen von ächtem moraliſchen Werthe zum Grunde liegenden Triebfeder, und als dieſe wird ſich uns eine ſolche ergeben, welche durch ihren Ernſt und durch ihre unzweifelbare Realität gar weit abſteht von allen den Spitzfindigkeiten, Klügeleien, Sophismen, aus der Luft gegriffenen Behauptungen und aprioriſchen Seifenblaſen, welche die bisherigen Syſteme zur Quelle des moraliſchen Handelns und zur Grundlage der Ethik haben machen wollen. Da ich dieſe moraliſche Triebfeder nicht etwan zur beliebigen Annahme vorſchlagen, ſondern als die allein mögliche wirklich beweiſen will, dieſer Beweis aber die Zuſammenfaſſung vieler Gedanken erfordert; ſo ſtelle ich einige Prämiſſen voran, welche die Vorausſetzungen der Beweisfüh-

rung ſind und gar wohl als Axiomata gelten können, bis auf die zwei letzten, die ſich auf oben gegebene Auseinanderſetzungen berufen.

1) Keine Handlung kann ohne zureichendes Motiv geſchehn; ſo wenig als ein Stein ohne zureichenden Stoß oder Zug ſich bewegen kann.

2) Eben ſo wenig kann eine Handlung, zu welcher ein für den Charakter des Handelnden zureichendes Motiv vorhanden iſt, unterbleiben, wenn nicht ein ſtärkeres Gegenmotiv ihre Unterlaſſung nothwendig macht.

3) Was den Willen bewegt, iſt allein Wohl und Wehe überhaupt und im weiteſten Sinne des Worts genommen; wie auch umgekehrt Wohl und Wehe bedeutet „einem Willen gemäß oder entgegen". Alſo muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben.

4) Folglich bezieht jede Handlung ſich auf ein für Wohl und Wehe empfängliches Weſen, als ihren letzten Zweck.

5) Dieſes Weſen iſt entweder der Handelnde ſelbſt, oder ein Anderer, welcher alsdann bei der Handlung paſſive betheiligt iſt, indem ſie zu ſeinem Schaden, oder zu ſeinem Nutz und Frommen geſchieht.

6) Jede Handlung, deren letzter Zweck das Wohl und Wehe des Handelnden ſelbſt iſt, iſt eine egoiſtiſche.

7) Alles hier von Handlungen Geſagte gilt eben ſo wohl von Unterlaſſung ſolcher Handlungen, zu welchen Motiv und Gegenmotiv vorliegt.

8) In Folge der im vorhergehenden Paragraphen gegebenen Auseinanderſetzung ſchließen Egoismus und moraliſcher Werth einer Handlung, einander ſchlechthin aus. Hat eine Handlung einen egoiſtiſchen Zweck zum Motiv; ſo kann ſie keinen moraliſchen Werth haben: ſoll eine Handlung moraliſchen Werth haben; ſo darf kein egoiſtiſcher Zweck, unmittelbar oder mittelbar, nahe oder fern, ihr Motiv ſeyn.

9) In Folge der §. 5. vollzogenen Elimination der vorgeblichen Pflichten gegen uns ſelbſt, und Nachweiſung der gegen

Digitized by Google

die Species als solche vorkommenden Vergehungen als völlig sui generis, kann die moralische Bedeutsamkeit einer Handlung nur liegen in ihrer Beziehung auf Andere: nur in Hinsicht auf diese kann sie moralischen Werth oder Verwerflichkeit haben und demnach eine Handlung der Gerechtigkeit oder Menschenliebe, wie auch das Gegentheil beider seyn.

Aus diesen Prämissen ist Folgendes evident: Das Wohl und Wehe, welches (laut Präm. 3.) jeder Handlung oder Unterlassung als letzter Zweck zum Grunde liegen muß, ist entweder das des Handelnden selbst, oder das irgend eines Andern, bei der Handlung passive betheiligten. Im ersten Falle ist die Handlung nothwendig egoistisch, weil ihr ein interessirtes Motiv zum Grunde liegt. Dies ist nicht bloß der Fall bei Handlungen, die man offenbar zu seinem eigenen Nutzen und Vortheil unternimmt, dergleichen die allermeisten sind; sondern es tritt eben sowohl ein, sobald man von einer Handlung irgend einen entfernten Erfolg, sei es in dieser oder einer andern Welt, für sich erwartet; oder wenn man dabei seine Ehre, seinen Ruf bei den Leuten, die Hochachtung irgend Jemandes, die Sympathie der Zuschauer u. dgl. im Auge hat; nicht weniger, wenn man durch diese Handlung eine Maxime aufrecht zu erhalten beabsichtigt, von deren allgemeiner Befolgung man eventualiter einen Vortheil für sich selbst erwartet, wie etwan die der Gerechtigkeit, des allgemeinen hülfreichen Beistandes u. s. w. — ebenfalls, wenn man irgend einem absoluten Gebot, das von einer zwar unbekannten, aber doch offenbar überlegenen Macht ausgienge, Folge zu leisten für gerathen hielte; da alsdann nichts anderes als die Furcht vor den nachtheiligen Folgen des Ungehorsams, wenn sie auch bloß allgemein und unbestimmt gedacht werden, dazu bewegen kann; — desgleichen, wenn man seine eigene hohe Meinung von sich selbst, seinem Werthe oder Würde, deutlich oder undeutlich begriffen, die man außerdem aufgeben müßte

Digitized by Google

und dadurch ſeinen Stolz gekränkt ſähe, durch irgend eine Handlung oder Unterlaſſung zu behaupten trachtet; — endlich auch, wenn man, nach Wolfiſchen Principien, dadurch an ſeiner eigenen Vervollkommnung arbeiten will. Kurzum, man ſetze zum letzten Beweggrund einer Handlung was man wolle; immer wird ſich ergeben, daß, auf irgend einem Umwege, zuletzt das eigene Wohl und Wehe des Handelnden die eigentliche Triebfeder, mithin die Handlung egoiſtiſch, folglich ohne moraliſchen Werth iſt. Nur einen einzigen Fall giebt es, in welchem dies nicht Statt hat: nämlich wenn der letzte Beweggrund zu einer Handlung oder Unterlaſſung geradezu und ausſchließlich im Wohl und Wehe irgend eines dabei paſſive betheiligten Andern liegt, alſo der aktive Theil bei ſeinem Handeln oder Unterlaſſen, ganz allein das Wohl und Wehe eines Andern im Auge hat und durchaus nichts bezweckt, als daß jener Andre unverletzt bleibe, oder gar Hülfe, Beiſtand und Erleichterung erhalte. Dieſer Zweck allein drückt einer Handlung oder Unterlaſſung den Stempel des moraliſchen Werthes auf; welcher demnach ausſchließlich darauf beruht, daß die Handlung bloß zum Nutz und Frommen eines Andern geſchehe oder unterbleibe. Sobald nämlich dies nicht der Fall iſt; ſo kann das Wohl und Wehe, welches zu jeder Handlung treibt, oder von ihr abhält, nur das des Handelnden ſelbſt ſeyn: dann aber iſt die Handlung oder Unterlaſſung allemal egoiſtiſch, mithin ohne moraliſchen Werth.

Wenn nun aber meine Handlung ganz allein des Andern wegen geſchehen ſoll; ſo muß ſein Wohl und Wehe unmittelbar mein Motiv ſeyn: ſo wie bei allen andern Handlungen das meinige es iſt. Dies bringt unſer Problem auf einen engern Ausdruck, nämlich dieſen: wie iſt es irgend möglich, daß das Wohl und Wehe eines Andern, unmittelbar, d. h. ganz ſo wie ſonſt nur mein eigenes, meinen Willen bewege, alſo direkt mein Motiv werde und ſogar es bisweilen in dem Grade werde, daß ich demſelben mein eigenes Wohl

14*

Digitized by Google

und Wehe, dieſe ſonſt alleinige Quelle meiner Motive, mehr oder weniger nachſetze? — Offenbar nur dadurch, daß jener Andre der letzte Zweck meines Willens wird, ganz ſo wie ſonſt ich ſelbſt es bin: alſo dadurch, daß ich ganz unmittelbar ſein Wohl will und ſein Wehe nicht will, ſo unmittelbar, wie ſonſt nur das meinige. Dies aber ſetzt nothwendig voraus, daß ich bei ſeinem Wehe als ſolchem geradezu mit leide, ſein Wehe fühle, wie ſonſt nur meines, und deshalb ſein Wohl unmittelbar will, wie ſonſt nur meines. Dies erfordert aber, daß ich auf irgend eine Weiſe mit ihm identificirt ſei, d. h. daß jener gänzliche Unterſchied zwiſchen mir und jedem Andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigſtens in einem gewiſſen Grade aufgehoben ſei. Da ich nun aber doch nicht in der Haut des Andern ſtecke; ſo kann allein vermittelſt der Erkenntniß, die ich von ihm habe, d. h. der Vorſtellung von ihm in meinem Kopf, ich mich ſo weit mit ihm identificiren, daß meine That jenen Unterſchied als aufgehoben ankündigt. Der hier analyſirte Vorgang aber iſt kein erträumter, oder aus der Luft gegriffener, ſondern ein ganz wirklicher, ja keineswegs ſeltener: es iſt das alltägliche Phänomen des Mitleids, d. h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rückſichten unabhängigen Theilnahme zunächſt am Leiden eines Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieſes Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlſeyn und Glück beſteht. Dieſes Mitleid ganz allein iſt die wirkliche Baſis aller freien Gerechtigkeit und aller ächten Menſchenliebe. Nur ſofern eine Handlung aus ihm entſprungen iſt, hat ſie moraliſchen Werth: und jede aus irgend welchen anderen Motiven hervorgehende hat keinen. Sobald dieſes Mitleid rege wird, liegt mir das Wohl und Wehe des Andern unmittelbar am Herzen, ganz in derſelben Art, wenn auch nicht ſtets in demſelben Grade, wie ſonſt allein das meinige: alſo iſt jetzt der Unterſchied zwiſchen ihm und mir kein abſoluter mehr.

Allerdings iſt dieſer Vorgang erſtaunenswürdig, ja myſteriös.

Digitized by Google

Er iſt, in Wahrheit, das große Myſterium der Ethik, ihr Urphänomen und der Gränzſtein, über welchen hinaus nur noch die metaphyſiſche Spekulation einen Schritt wagen kann. Wir ſehn, in jenem Vorgang, die Scheidewand, welche nach dem Licht der Natur (wie alte Theologen die Vernunft nennen), Weſen von Weſen durchaus trennt, aufgehoben und das Nicht-Ich gewiſſermaaßen zum Ich geworden. Uebrigens wollen wir die metaphyſiſche Auslegung des Phänomens für jetzt unberührt laſſen und vorerſt ſehn, ob alle Handlungen der freien Gerechtigkeit und der ächten Menſchenliebe wirklich aus dieſem Vorgange fließen. Dann wird unſer Problem gelöſt ſeyn, indem wir das letzte Fundament der Moralität in der menſchlichen Natur ſelbſt werden nachgewieſen haben, welches Fundament nicht ſelbſt wieder ein Problem der Ethik ſeyn kann, wohl aber, wie alles Beſtehende als ſolches, der Metaphyſik. Allein die metaphyſiſche Auslegung des ethiſchen Urphänomens liegt ſchon über die von der Königlichen Societät geſtellte Frage, als welche auf die Grundlage der Ethik gerichtet iſt, hinaus, und kann allenfalls nur als eine beliebig zu gebende und beliebig zu nehmende Zugabe beigefügt werden. — Bevor ich nun aber zur Ableitung der Kardinal-Tugenden aus der aufgeſtellten Grundtriebfeder ſchreite, habe ich noch zwei weſentliche Bemerkungen nachträglich beizubringen.

1) Behufs leichterer Faßlichkeit habe ich die obige Ableitung des Mitleids, als alleiniger Quelle der Handlungen von moraliſchem Werth, dadurch vereinfacht, daß ich die Triebfeder der Bosheit, als welche, uneigennützig wie das Mitleid, den fremden Schmerz, zu ihrem letzten Zweck macht, abſichtlich außer Acht gelaſſen habe. Jetzt aber können wir, mit Hinzuziehung derſelben, den oben gegebenen Beweis vollſtändiger und ſtringenter ſo reſumiren:

Es giebt überhaupt nur drei Grund-Triebfedern der menſchlichen Handlungen: und allein durch Erregung derſelben wirken alle irgend möglichen Motive. Sie ſind:

a) Egoismus; der das eigene Wohl will. (iſt gränzenlos).

b) Bosheit; die das fremde Wehe will. (geht bis zur äußerſten Grauſamkeit).

c) Mitleid; welches das fremde Wohl will. (geht bis zum Edelmuth und Großmuth).

Jede menſchliche Handlung muß auf eine dieſer Triebfedern zurückzuführen ſeyn; wiewohl auch zwei derſelben vereint wirken können. Da wir nun Handlungen von moraliſchem Werth als faktiſch gegeben angenommen haben; ſo müſſen auch ſie aus einer dieſer Grund-Triebfedern hervorgehn. Sie können aber, vermöge Prämiſſe 8, nicht aus der erſten Triebfeder entſpringen, noch weniger aus der zweiten; da alle aus dieſer hervorgehenden Handlungen moraliſch verwerflich ſind, während die erſte zum Theil moraliſch indifferente liefert. Alſo müſſen ſie von der dritten Triebfeder ausgehn: und dies wird ſeine Beſtätigung a posteriori im Folgenden erhalten.

2) Die unmittelbare Theilnahme am Andern iſt auf ſein Leiden beſchränkt und wird nicht, wenigſtens nicht direkt, auch durch ſein Wohlſeyn erregt: ſondern dieſes an und für ſich läßt uns gleichgültig. Dies ſagt ebenfalls J. J. Rouſſeau im **Emile (liv. IV.) „Première maxime: Il n'est pas dans le coeur humain, de se mettre à la place des gens, qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux, qui sont plus à plaindre etc.**

Der Grund hievon iſt, daß der Schmerz, das Leiden, wozu aller Mangel, Entbehrung, Bedürfniß, ja jeder Wunſch gehört, das Poſitive, das unmittelbar Empfundene iſt. Hingegen beſteht die Natur der Befriedigung, des Genuſſes, des Glücks, nur darin, daß eine Entbehrung aufgehoben, ein Schmerz geſtillt iſt. Dieſe wirken alſo negativ. Daher eben iſt Bedürfniß und Wunſch die Bedingung jedes Genuſſes. Dies erkannte ſchon Platon und nahm nur die Wohlgerüche und die Geiſtesfreuden aus. **(De Rep. IX. p. 264. sq. Bip).** Auch Voltaire ſagt: **il n'est de vrais plaisirs, qu'avec de vrais besoins.** Alſo das Poſitive, das ſich durch ſich ſelbſt Ankündigende iſt der Schmerz: Befriedigung und Genüſſe

Digitized by Google

ſind das Negative, die bloße Aufhebung jenes Erſtern. Hierauf zunächſt beruht es, daß nur das Leiden, der Mangel, die Gefahr, die Hülfloſigkeit des Andern direkt und als ſolche unſre Theilnahme erwecken. Der Glückliche, Zufriedene als ſolcher läßt uns gleichgültig: eigentlich weil ſein Zuſtand ein negativer iſt: die Abweſenheit des Schmerzes, des Mangels und der Noth. Wir können zwar über das Glück, das Wohlſeyn, den Genuß Anderer uns freuen: dies iſt dann aber ſekundär und dadurch vermittelt, daß vorher ihr Leiden und Entbehren uns betrübt hatte; oder aber auch wir nehmen Theil an dem Beglückten und Genießenden, nicht als ſolchem, ſondern ſofern er unſer Kind, Vater, Freund, Verwandter, Diener, Unterthan u. dgl. iſt. Aber nicht der Beglückte und Genießende rein als ſolcher erregt unſere unmittelbare Theilnahme, wie es der Leidende, Entbehrende, Unglückliche rein als ſolcher thut. Erregt doch ſogar auch für uns ſelbſt, eigentlich nur unſer Leiden, wohin auch jeder Mangel, Bedürfniß, Wunſch, ja die Langeweile zu zählen iſt, unſre Thätigkeit; während ein Zuſtand der Zufriedenheit und Beglückung uns unthätig und in träger Ruhe läßt: wie ſollte es in Hinſicht auf Andere nicht eben ſo ſeyn? da ja unſere Theilnahme auf einer Identifikation mit ihnen beruht. Ja, der Anblick des Glücklichen und Genießenden rein als ſolchen kann ſehr leicht unſren Neid erregen, zu welchem die Anlage in jedem Menſchen liegt und welcher ſeine Stelle oben unter den antimoraliſchen Potenzen gefunden hat.

In Folge der oben gegebenen Darſtellung des Mitleids als eines unmittelbaren Motivirtwerdens durch die Leiden des Andern, muß ich noch den nachmals oft wiederholten Irrthum des Caſſina (Saggio analitico sulla compassione 1788. Deutſch von Pockels 1790) rügen, welcher meint, das Mitleid entſtehe durch eine augenblickliche Täuſchung der Phantaſie, indem wir ſelbſt uns an die Stelle des Leidenden verſetzten und nun, in der Einbildung, ſeine Schmerzen an unſrer Perſon zu leiden wähnten. So iſt es keineswegs; ſondern es

bleibt uns gerade jeden Augenblick klar und gegenwärtig, daß Er der Leidende iſt, nicht wir: und geradezu in ſeiner Perſon, nicht in unſrer, fühlen wir das Leiden, zu unſrer Betrübniß. Wir leiden mit ihm, alſo in ihm: wir fühlen ſeinen Schmerz als den ſeinen und haben nicht die Einbildung, daß es der unſrige ſei: ja, je glücklicher unſer eigner Zuſtand iſt und je mehr alſo das Bewußtſeyn deſſelben mit der Lage des Andern kontraſtirt, deſto empfänglicher ſind wir für das Mitleid. Die Erklärung der Möglichkeit dieſes höchſt wichtigen Phänomens iſt aber nicht ſo leicht, noch auf dem bloß pſychologiſchen Wege zu erreichen, wie Caſſina es verſuchte. Sie kann nur metaphyſiſch ausfallen: und eine ſolche werde ich im letzten Abſchnitt zu geben verſuchen.

Jetzt aber gehe ich an die Ableitung der Handlungen von ächtem moraliſchen Werth aus der nachgewieſenen Quelle derſelben. Als die allgemeine Maxime ſolcher Handlungen und folglich als den oberſten Grundſatz der Ethik habe ich ſchon im vorigen Abſchnitte die Regel aufgeſtellt: neminem læde; imo omnes, quantum potes, juva. Da dieſe Maxime zwei Sätze enthält; ſo zerfallen die ihr entſprechenden Handlungen von ſelbſt in zwei Klaſſen.

§. 17.

Die Tugend der Gerechtigkeit.

Bei näherer Betrachtung des oben als ethiſches Urphänomen nachgewieſenen Vorgangs des Mitleids iſt auf den erſten Blick erſichtlich, daß es zwei deutlich getrennte Grade giebt, in welchen das Leiden eines Andern unmittelbar mein Motiv werden, d. h. mich zum Thun oder Laſſen beſtimmen kann: nämlich zuerſt nur in dem Grade, daß es, egoiſtiſchen oder boshaften Motiven entgegenwirkend, mich abhält, dem Andern ein Leiden zu verurſachen, alſo herbeizuführen was noch nicht iſt, ſelbſt Urſache fremder Schmerzen zu werden: ſodann aber in dem höheren

Grade, wo das Mitleid, poſitiv wirkend, mich zu thätiger Hülfe antreibt. Die Trennung zwiſchen ſogenannten Rechts- und Tugend-Pflichten, richtiger zwiſchen Gerechtigkeit und Menſchenliebe, welche bei Kant ſo gezwungen herauskam, ergiebt ſich hier ganz und gar von ſelbſt, und bezeugt dadurch die Richtigkeit des Princips: es iſt die natürliche, unverkennbare und ſcharfe Gränze zwiſchen dem Negativen und Poſitiven, zwiſchen Nichtverletzen und Helfen. Die bisherige Benennung, Rechts- und Tugend-Pflichten, letztere auch Liebespflichten, unvollkommene Pflichten genannt, hat zuvörderſt den Fehler, daß ſie das Genus der Species koordinirt: denn die Gerechtigkeit iſt auch eine Tugend. Sodann liegt derſelben die viel zu weite Ausdehnung des Begriffes Pflicht zum Grunde, den ich weiter unten in ſeine wahren Schranken zurückführen werde. An die Stelle obiger zwei Pflichten ſetze ich daher zwei Tugenden, die der Gerechtigkeit und die der Menſchenliebe, welche ich Kardinaltugenden nenne, weil aus ihnen alle übrigen praktiſch hervorgehen und theoretiſch ſich ableiten laſſen. Beide wurzeln in dem natürlichen Mitleid. Dieſes Mitleid ſelbſt aber iſt eine unleugbare Thatſache des menſchlichen Bewußtſeyns, iſt dieſem weſentlich eigen, beruht nicht auf Vorausſetzungen, Begriffen, Religionen, Dogmen, Mythen, Erziehung und Bildung; ſondern iſt urſprünglich und unmittelbar, liegt in der menſchlichen Natur ſelbſt, hält eben deshalb unter allen Verhältniſſen Stich und zeigt ſich in allen Ländern und Zeiten: daher an daſſelbe, als an etwas in jedem Menſchen nothwendig Vorhandenes, überall zuverſichtlich appellirt wird, und nirgends gehört es zu den „fremden Göttern."

Der erſte Grad der Wirkſamkeit dieſer ächten und natürlichen moraliſchen Triebfeder iſt alſo nur negativ. Urſprünglich ſind wir Alle zur Ungerechtigkeit und Gewalt geneigt, weil unſer Bedürfniß, unſere Begierde, unſer Zorn und Haß unmittelbar ins Bewußtſeyn treten und daher das Jus primi occupantis haben; hingegen die fremden Leiden, welche unſre Ungerechtigkeit und Gewalt verurſacht, nur auf dem ſekundären

Wege der Vorſtellung und erſt durch die Erfahrung, alſo mittelbar ins Bewußtſeyn kommen: daher ſagt Seneka: ad neminem ante bona mens venit, quam mala (ep. 50). Der erſte Grad der Wirkung des Mitleids iſt alſo, daß es den von mir ſelbſt, in Folge der mir einwohnenden antimoraliſchen Potenzen, Andern zu verurſachenden Leiden hemmend entgegentritt, mir „Halt!“ zuruft und ſich als eine Schutzwehr vor den Andern ſtellt, die ihn vor der Verletzung bewahrt, zu welcher außerdem mein Egoismus oder Bosheit mich treiben würde. Dergeſtalt entſpringt aus dieſem erſten Grade des Mitleids die Maxime neminem læde, d. i. der Grundſatz der Gerechtigkeit, welche Tugend ihren lauteren, rein moraliſchen, von aller Beimiſchung freien Urſprung allein hier hat und nirgends außerdem haben kann, weil ſie ſonſt auf Egoismus beruhen müßte. Iſt mein Gemüth bis zu jenem Grade für das Mitleid empfänglich; ſo wird daſſelbe mich zurückhalten, wo und wann ich, um meine Zwecke zu erreichen, fremdes Leiden als Mittel gebrauchen möchte; gleichviel ob dieſes Leiden ein augenblicklich oder ſpäter eintretendes, ein direktes oder indirektes, durch Zwiſchenglieder vermitteltes ſei. Folglich werde ich dann ſo wenig das Eigenthum als die Perſon des Andern angreifen, ihm ſo wenig geiſtige als körperliche Leiden verurſachen, alſo nicht nur mich jeder phyſiſchen Verletzung enthalten; ſondern auch eben ſo wenig auf geiſtigem Wege ihm Schmerz bereiten, durch Kränkung, Aengſtigung, Aerger oder Verläumdung. Daſſelbe Mitleid wird mich abhalten, die Befriedigung meiner Lüſte auf Koſten des Lebensglücks weiblicher Weſen zu ſuchen, oder das Weib eines Andern zu verführen. Jedoch iſt keineswegs erforderlich, daß in jedem einzelnen Fall das Mitleid wirklich erregt werde, wo es auch oft zu ſpät käme; ſondern aus der Ein für alle Mal erlangten Kenntniß von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung nothwendig über Andre bringt und welches durch das Gefühl des Unrechterduldens, d. h. der fremden Uebermacht, geſchärft wird, geht in edlen Gemüthern die Maxime neminem læde hervor und die vernünftige Ueberlegung erhebt

ſie zu dem Ein für alle Mal gefaßten feſten Vorſatz, die Rechte eines Jeden zu achten, ſich keinen Eingriff in dieſelben zu erlauben, ſich von dem Selbſtvorwurf, die Urſache fremder Leiden zu ſeyn, frei zu erhalten und demnach nicht die Laſten und Leiden des Lebens, welche die Umſtände Jedem zuführen, durch Gewalt oder Liſt auf Andere zu wälzen, ſondern ſein beſchiedenes Theil ſelbſt zu tragen, um nicht das eines Andern zu verdoppeln. Denn obwohl Grundſätze und abſtrakte Erkenntniß überhaupt keineswegs die Urquelle oder erſte Grundlage der Moralität ſind; ſo ſind ſie doch zu einem moraliſchen Lebenswandel unentbehrlich, als das Behältniß, das **Réservoir**, in welchem die aus der Quelle aller Moralität, die nicht in jedem Augenblicke fließt, entſprungene Geſinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt, durch Ableitungskanäle dahin zu fließen. Es verhält ſich alſo im Moraliſchen wie im Phyſiologiſchen, wo z. B. die Gallenblaſe, als **Réservoir** des Produkts der Leber, nothwendig iſt, und in vielen ähnlichen Fällen. Ohne feſt gefaßte Grundſätze würden wir den antimoraliſchen Triebfedern, wenn ſie durch äußere Eindrücke zu Affekten erregt ſind, unwiderſtehlich Preis gegeben ſeyn. Das Feſthalten und Befolgen der Grundſätze, den ihnen entgegen wirkenden Motiven zum Trotz, iſt Selbſtbeherrſchung. † Hier liegt auch die Urſache, warum die Weiber, als welche, wegen der Schwäche ihrer Vernunft, allgemeine Grundſätze zu verſtehn, feſtzuhalten und zur Richtſchnur zu nehmen, weit weniger als die Männer fähig ſind, in der Tugend der Gerechtigkeit, alſo auch Redlichkeit und Gewiſſenhaftigkeit, dieſen in der Regel nachſtehn, daher Ungerechtigkeit und Falſchheit ihre häufigſten Laſter ſind und Lügen ihr eigentliches Element: hingegen übertreffen ſie die Männer in der Tugend der Menſchenliebe: denn zu dieſer iſt der Anlaß meiſtens anſchaulich und redet daher unmittelbar zum Mitleid, für welches die Weiber entſchieden leichter empfänglich ſind. Aber nur das Anſchauliche, Gegenwärtige, unmittelbar Reale hat wahre Exiſtenz für ſie: das nur mittelſt der Begriffe erkennbare Entfernte, Ab-

Digitized by Google

weſende, Vergangene, Zukünftige iſt ihnen nicht wohl faßlich. Alſo iſt auch hier Kompenſation: Gerechtigkeit iſt mehr die männliche, Menſchenliebe mehr die weibliche Tugend. Der Gedanke, Weiber das Richteramt verwalten zu ſehen, erregt Lachen; aber die barmherzigen Schweſtern übertreffen ſogar die barmherzigen Brüder. † Nun aber gar das Thier iſt, da ihm die abſtrakte oder Vernunft-Erkenntniß gänzlich fehlt, durchaus keiner Vorſätze, geſchweige Grundſätze und mithin keiner Selbſtbeherrſchung fähig, ſondern dem Eindruck und Affekt wehrlos hingegeben. Daher eben hat es keine eigentliche Moralität; wiewohl die Species große Unterſchiede der Bosheit und Güte des Charakters zeigen und in den oberſten Geſchlechtern ſelbſt die Individuen. — Dem Geſagten zufolge wirkt, in den einzelnen Handlungen des Gerechten, das Mitleid nur noch indirekt, mittelſt der Grundſätze, und nicht ſowohl actu als potentiâ; etwan ſo, wie in der Statik die durch größere Länge des einen Waagebalkens bewirkte größere Geſchwindigkeit, vermöge welcher die kleinere Maſſe der größeren das Gleichgewicht hält, im Zuſtand der Ruhe nur potentiâ und doch völlig ſo gut wie actu wirkt. Jedoch bleibt dabei das Mitleid ſtets bereit, auch actu hervorzutreten: daher, wenn etwan, in einzelnen Fällen, die erwählte Maxime der Gerechtigkeit wankt, zur Unterſtützung derſelben und zur Belebung der gerechten Vorſätze, kein Motiv (die egoiſtiſchen bei Seite geſetzt) wirkſamer iſt, als das aus der Urquelle ſelbſt, dem Mitleid, geſchöpfte. Dies gilt nicht etwan bloß wo es die Verletzung der Perſon, ſondern auch wo es die des Eigenthums betrifft, z. B. wenn Jemand eine gefundene Sache von Werth zu behalten Luſt ſpürt; ſo wird — mit Ausſchluß aller Klugheits- und aller Religions-Motive dagegen — nichts ihn ſo leicht auf die Bahn der Gerechtigkeit zurückbringen, wie die Vorſtellung der Sorge, des Herzeleids und der Wehklage des Verlierers. Im Gefühl dieſer Wahrheit geſchieht es oft, daß dem öffentlichen Aufruf zur Wiederbringung verlorenen Geldes die Verſicherung hinzugefügt wird, der Verlierer ſei ein armer Menſch, ein Dienſtbote u. dgl.

Digitized by Google

Dieſe Betrachtungen werden es hoffentlich deutlich machen, wie, ſo wenig es auf den erſten Blick ſcheinen mag, allerdings auch die Gerechtigkeit, als ächte, freie Tugend, ihren Urſprung im Mitleid hat. Wem dennoch dieſer Boden zu dürftig ſcheinen möchte, als daß jene große, recht eigentliche Kardinaltugend, bloß in ihm wurzeln könnte, der erinnere ſich aus dem Obigen, wie gering das Maaß der ächten, freiwilligen, uneigennützigen und ungeſchminkten Gerechtigkeit iſt, die ſich unter Menſchen findet; wie dieſe immer nur als überraſchende Ausnahme vorkommt und zu ihrer Afterart, der auf bloßer Klugheit beruhenden und überall laut angekündigten Gerechtigkeit, ſich, der Qualität und Quantität nach, verhält wie Gold zu Kupfer. Ich möchte dieſe letztere δικαιοσυνη πανδημος, die andere aber ȣρανια nennen, da ja ſie es iſt, welche, nach Heſiodus, im eiſernen Zeitalter die Erde verläßt, um bei den himmliſchen Göttern zu wohnen. Für dieſe ſeltene und auf Erden ſtets nur exoteriſche Pflanze iſt die nachgewieſene Wurzel ſtark genug.

Die *Ungerechtigkeit* oder das *Unrecht* beſteht alſo allemal in der *Verletzung* eines Andern. Daher iſt der Begriff des *Unrechts* ein *poſitiver* und dem des *Rechts* vorhergängig, als welcher der *negative* iſt und bloß die Handlungen bezeichnet, welche man ausüben kann, ohne Andre zu verletzen, d. h. ohne *Unrecht* zu thun. Daß zu dieſen auch alle Handlungen gehören, welche allein den Zweck haben, verſuchtes Unrecht abzuwehren, iſt leicht abzuſehn. Denn keine Theilnahme am Andern, kein Mitleid mit ihm kann mich auffordern, mich von ihm verletzen zu laſſen, d. h. Unrecht zu leiden. Daß der Begriff des *Rechts* der *negative* ſei, im Gegenſatz des *Unrechts*, als des *poſitiven*, giebt ſich auch zu erkennen in der erſten Erklärung, welche der Vater der philoſophiſchen Rechtslehre, *Hugo Grotius*, am Eingange ſeines Werkes, von jenem Begriffe aufſtellt: Jus hic nihil aliud, quam quod justum est significat, idque negante magis sensu, quam ajente, ut jus sit, quod injustum non est. (de jure belli et pac. L. I. c. 1. §. 3.) Die Negativität der

Gerechtigkeit bewährt ſich, dem Anſchein entgegen, ſelbſt in der trivialen Definition: „Jedem das Seinige geben.“ Iſt es das Seinige, braucht man es ihm nicht zu geben: bedeutet alſo: „Keinem das Seinige nehmen“. — Weil die Forderung der Gerechtigkeit bloß negativ iſt, läßt ſie ſich erzwingen: denn das neminem laede kann von Allen zugleich geübt werden. Die Zwangsanſtalt hiezu iſt der Staat, deſſen alleiniger Zweck iſt, die Einzelnen vor einander und das Ganze vor äußern Feinden zu ſchützen. Einige deutſche Philoſophaſter dieſes feilen Zeitalters möchten ihn verdrehen zu einer Moralitäts- Erziehungs- und Erbauungs-Anſtalt: wobei im Hintergrunde der Jeſuitiſche Zweck lauert, die perſönliche Freiheit und individuelle Entwickelung des Einzelnen aufzuheben, um ihn zum bloßen Rade einer Chineſiſchen Staats- und Religions-Maſchine zu machen. Aber dies Eldorado liegt jetzt ferner als je.

Die Begriffe Unrecht und Recht, als gleichbedeutend mit Verletzung und Nicht-Verletzung, zu welcher letzteren auch das Abwehren der Verletzung gehört, ſind offenbar unabhängig von aller poſitiven Geſetzgebung und dieſer vorhergehend: alſo giebt es ein rein ethiſches Recht oder Naturrecht und eine reine, d. h. von aller poſitiven Satzung unabhängige Rechtslehre. Die Grundſätze derſelben haben zwar in ſofern einen empiriſchen Urſprung, als ſie auf Anlaß des Begriffs der Verletzung entſtehn, an ſich ſelbſt aber beruhen ſie auf dem reinen Verſtande, welcher a priori das Princip an die Hand giebt: causa causae est causa effectus: welches hier beſagt, daß von dem, was ich thun muß, um die Verletzung eines Andern von mir abzuwehren, er ſelbſt die Urſache iſt, und nicht ich; alſo ich mich allen Beeinträchtigungen von ſeiner Seite widerſetzen kann, ohne ihm Unrecht zu thun. Es iſt gleichſam ein moraliſches Reperkuſſions-Geſetz. Alſo aus der Verbindung des empiriſchen Begriffes der Verletzung mit jener Regel, die der reine Verſtand an die Hand giebt, entſtehn die Grundbegriffe von Unrecht und Recht, die Jeder a priori faßt und auf Anlaß der Erfahrung ſogleich anwendet. Den dieſes Läugnenden Empiriker

Digitized by Google

darf man, da bei ihm allein Erfahrung gilt, nur auf die Wilden hinweiſen, die alle ganz richtig, oft auch fein und genau, Unrecht und Recht unterſcheiden; welches ſehr in die Augen fällt bei ihrem Tauſchhandel und andern Uebereinkünſten mit der Mannſchaft Europäiſcher Schiffe und bei ihren Beſuchen auf dieſen. Sie ſind dreiſt und zuverſichtlich, wo ſie Recht haben, hingegen ängſtlich, wenn das Recht nicht auf ihrer Seite iſt. Bei Streitigkeiten laſſen ſie ſich eine rechtliche Ausgleichung gefallen, hingegen reizt ungerechtes Verfahren ſie zum Kriege. Die Rechtslehre iſt ein Theil der Moral, welcher die Handlungen feſtſtellt, die man nicht ausüben darf, wenn man nicht Andere verletzen, d. h. Unrecht begehn will. Die Moral hat alſo hiebei den aktiven Theil im Auge. Die Geſetzgebung aber nimmt dieſes Kapitel der Moral, um es hinſichtlich auf die paſſive Seite, alſo umgekehrt, zu gebrauchen und dieſelben Handlungen zu betrachten als ſolche, die Keiner, da ihm kein Unrecht widerfahren ſoll, zu leiden braucht. Gegen dieſe Handlungen errichtet nun der Staat das Bollwerk der Geſetze, als poſitives Recht. Seine Abſicht iſt, daß Keiner Unrecht leide: die Abſicht der moraliſchen Rechtslehre hingegen, daß keiner Unrecht thue.

Bei jeder ungerechten Handlung iſt das Unrecht der Qualität nach das ſelbe, nämlich Verletzung eines Andern, es ſei an ſeiner Perſon, ſeiner Freiheit, ſeinem Eigenthum, ſeiner Ehre. Aber der Quantität nach kann es ſehr verſchieden ſeyn. Dieſe Verſchiedenheit der Größe des Unrechts ſcheint von den Moraliſten noch nicht gehörig unterſucht zu ſeyn, wird jedoch im wirklichen Leben überall anerkannt, indem die Größe des Tadels, den man darüber ergehn läßt, ihr entſpricht. Gleichermaaßen verhält es ſich mit der Gerechtigkeit der Handlungen. Um dies zu erläutern: z. B. wer, dem Hungertode nahe, ein Brod ſtiehlt, begeht ein Unrecht: aber wie klein iſt ſeine Ungerechtigkeit gegen die eines Reichen, der auf irgend eine Weiſe einen Armen um ſein letztes Eigenthum bringt. Der Reiche, welcher ſeinen Tagelöhner bezahlt, handelt gerecht: aber

Digitized by Google

wie klein iſt dieſe Gerechtigkeit gegen die eines Armen, der eine gefundene Goldbörſe dem Reichen freiwillig zurückbringt. Das Maaß dieſer ſo bedeutenden Verſchiedenheit in der *Quantität* der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (bei ſtets gleicher Qualität) iſt aber kein direktes und abſolutes, wie das auf dem Maaßſtabe, ſondern ein mittelbares und relatives, wie das der Sinus und Tangenten. Ich ſtelle dazu folgende Formel auf: die Größe der Ungerechtigkeit meiner Handlung iſt gleich der Größe des Uebels, welches ich einem Andern dadurch zufüge, dividirt durch die Größe des Vortheils, den ich ſelbſt dadurch erlange: — und die Größe der Gerechtigkeit meiner Handlung iſt gleich der Größe des Vortheils, den mir die Verletzung des Andern bringen würde, dividirt durch die Größe des Schadens, den er dadurch erleiden würde. — Nun aber giebt es außerdem noch eine *doppelte Ungerechtigkeit*, die von jeder einfachen, ſei dieſe noch ſo groß, ſpecifiſch verſchieden iſt, welches ſich dadurch kund giebt, daß die Größe der Indignation des unbetheiligten Zeugen, welche ſtets der Größe der Ungerechtigkeit proportional ausfällt, bei der doppelten allein den höchſten Grad erreicht und dieſe verabſcheut als etwas Empörendes und Himmelſchreiendes, als eine Unthat, ein ἄγος, bei welchem gleichſam die Götter ihr Antlitz verhüllen. Dieſe *doppelte Ungerechtigkeit* hat Statt, wo Jemand ausdrücklich die Verpflichtung übernommen hat, einen Andern in einer beſtimmten Hinſicht zu ſchützen, folglich die Nichterfüllung dieſer Verpflichtung ſchon Verletzung des Andern, mithin Unrecht wäre; er nun aber noch überdies jenen Andern, eben darin, wo er ihn ſchützen ſollte, ſelbſt angreift und verletzt. Dies iſt z. B. der Fall, wo der beſtellte Wächter oder Geleitsmann zum Mörder, der betraute Hüter zum Dieb wird, der Vormund die Mündel um ihr Eigenthum bringt, der Advokat prävaricirt, der Richter ſich beſtechen läßt.

Da nun hier der Begriff der *Verpflichtung* aufgetreten iſt, iſt es der Ort, den in der Ethik, wie im Leben, ſo häufig angewandten Begriff der *Pflicht*, dem jedoch eine zu große

Digitized by Google

Ausdehnung gegeben wird, feſtzuſtellen. Wir haben gefunden, daß das Unrecht allemal in der Verletzung eines Andern beſteht, ſei es an ſeiner Perſon, ſeiner Freiheit, ſeinem Eigenthum oder ſeiner Ehre. Hieraus ſcheint zu folgen, daß jedes Unrecht ein poſitiver Angriff, eine That ſeyn müſſe. Allein es giebt Handlungen, deren bloße Unterlaſſung ein Unrecht iſt: ſolche Handlungen heißen Pflichten. Dieſes iſt die wahre philoſophiſche Definition des Begriffs der Pflicht, welcher hingegen alle Eigenthümlichkeit einbüßt und dadurch verloren geht, wenn man, wie in der bisherigen Moral, jede lobenswerthe Handlungsweiſe Pflicht nennen will, wobei man vergißt, daß was Pflicht iſt auch Schuldigkeit ſeyn muß. Pflicht, το δεον, le devoir, duty, iſt alſo eine Handlung, durch deren bloße Unterlaſſung man einen Andern verletzt, d. h. Unrecht begeht. Offenbar kann dies nur dadurch der Fall ſeyn, daß der Unterlaſſer ſich zu einer dergleichen Handlung anheiſchig gemacht, d. h. eben verpflichtet hat. Demnach beruhen alle Pflichten auf eingegangener Verpflichtung. Dieſe iſt in der Regel eine ausdrückliche, gegenſeitige Uebereinkunft, wie z. B. zwiſchen Fürſt und Volk, Regierung und Beamten, Herrn und Diener, Advokat und Klienten, Arzt und Kranken, überhaupt zwiſchen einem Jeden, der eine Leiſtung irgend einer Art übernommen hat und ſeinem Beſteller, im weiteſten Sinne des Worts. Darum giebt jede Pflicht ein Recht: weil Keiner ſich ohne ein Motiv, d. h. hier, ohne irgend einen Vortheil für ſich, verpflichten kann. Nur eine Verpflichtung iſt mir bekannt, die nicht mittelſt einer Uebereinkunft, ſondern unmittelbar durch eine bloße Handlung übernommen wird: es iſt die der Eltern gegen ihre Kinder. Wer ein Kind in die Welt ſetzt, hat die Pflicht es zu erhalten, bis es ſich ſelbſt zu erhalten fähig iſt: und ſollte dieſe Zeit, wie bei einem Blinden, Krüppel, Kretinen u. dgl. nie eintreten, ſo hört auch die Pflicht nie auf. Denn durch das bloße Nichtleiſten der Hülfe, alſo eine Unterlaſſung, würde er ſein Kind verletzen, ja dem Untergange zuführen. Die moraliſche Pflicht der Kinder

Digitized by Google

gegen die Eltern iſt nicht ſo unmittelbar und entſchieden. Sie beruht darauf, daß, weil jede Pflicht ein Recht giebt, auch die Eltern eines gegen die Kinder haben müſſen, welches bei dieſen die Pflicht des Gehorſams begründet, die aber nachmals, mit dem Recht, aus welchem ſie entſtanden iſt, auch aufhört. An ihre Stelle wird alsdann Dankbarkeit treten für das, was die Eltern mehr gethan, als ſtrenge ihre Pflicht war. Jedoch, ein ſo häßliches, oft ſelbſt empörendes Laſter auch der Undank iſt; ſo iſt Dankbarkeit doch nicht **Pflicht** zu nennen: weil ihr Ausbleiben keine Verletzung des Andern, alſo kein **Unrecht** iſt. Außerdem müßte der Wohlthäter vermeint haben, ſtillſchweigend einen Handel abzuſchließen. — † Allenfalls könnte man als unmittelbar durch eine Handlung entſtehende Verpflichtung den Erſatz für angerichteten Schaden geltend machen. Jedoch iſt dieſer, als Aufhebung der Folgen einer ungerechten Handlung, eine bloße Bemühung ſie auszulöſchen, etwas rein Negatives, das darauf beruht, daß die Handlung ſelbſt hätte unterbleiben ſollen. †

Das Geſetz der Motivation iſt eben ſo ſtreng, als das der phyſiſchen Kauſalität, führt alſo einen eben ſo unwiderſtehlichen Zwang mit ſich. Dem entſprechend giebt es für die Ausübung des Unrechts zwei Wege, den der **Gewalt** und den der **Liſt**. Wie ich durch Gewalt einen Andern tödten, oder berauben, oder mir zu gehorchen zwingen kann; ſo kann ich alles dieſes auch durch Liſt ausführen, indem ich ſeinem Intellekt falſche Motive vorſchiebe, in Folge welcher er thun muß, was er außerdem nicht thun würde. Dies geſchieht mittelſt der **Lüge**; deren Unrechtmäßigkeit allein hierauf beruht, ihr alſo nur anhängt, ſofern ſie ein Werkzeug der Liſt, d. h. des Zwanges mittelſt der Motivation, iſt. Dies aber iſt ſie in der Regel. Denn zunächſt kann mein Lügen ſelbſt nicht ohne Motiv geſchehen: dies Motiv aber wird, mit den ſeltenſten Ausnahmen, ein ungerechtes, nämlich die Abſicht ſeyn, Andere, über die ich keine Gewalt habe, nach meinem Willen zu leiten, d. h. ſie mittelſt der Motivation zu zwingen. Dieſe Abſicht liegt ſogar auch der bloß

windbeutelnden Lüge zum Grunde, indem wer ſie braucht ſich dadurch bei Andern in höheres Anſehn, als ihm zuſteht, zu ſetzen ſucht. — Die Verbindlichkeit des Verſprechens und des Vertrages beruht darauf, daß ſie, wenn nicht erfüllt, die feierlichſte Lüge ſind, deren Abſicht, moraliſchen Zwang über Andre auszuüben, hier um ſo evidenter iſt, als das Motiv der Lüge, die verlangte Leiſtung des Gegenparts, ausdrücklich ausgeſprochen iſt. Das Verächtliche des Betrugs kommt daher, daß er durch Gleißnerei ſeinen Mann entwaffnet, ehe er ihn angreift. Der Verrath iſt ſein Gipfel und wird, weil er in die Kategorie der doppelten Ungerechtigkeit gehört, tief verabſcheut. Aber wie ich, ohne Unrecht, alſo mit Recht, Gewalt durch Gewalt vertreiben kann; ſo kann ich, wo mir die Gewalt abgeht, oder es mir bequemer ſcheint, es auch durch Liſt. Ich habe alſo in den Fällen, wo ich ein Recht zur Gewalt habe, es auch zur Lüge: ſo z. B. gegen Räuber und unberechtigte Gewältiger jeder Art, die ich demnach durch Liſt in eine Falle locke. Darum bindet ein gewaltſam abgezwungenes Verſprechen nicht. — Aber das Recht zur Lüge geht in der That noch weiter: es tritt ein bei jeder völlig unbefugten Frage, welche meine perſönlichen oder meine Geſchäfts-Angelegenheiten betrifft, mithin vorwitzig iſt, und deren Beantwortung nicht nur, ſondern ſchon deren bloße Ablehnung durch „ich will's nicht ſagen," als Verdacht erweckend, mich in Gefahr bringen würde. Hier iſt die Lüge die Nothwehr gegen unbefugte Neugier, deren Motiv meiſtens kein wohlwollendes iſt. Denn, wie ich das Recht habe, dem vorausgeſetzten böſen Willen Andrer und der demnach präſumirten phyſiſchen Gewalt phyſiſchen Widerſtand, auf Gefahr des Beeinträchtigers, zum voraus entgegenzuſtellen und alſo, als Präventivmaaßregel, meine Gartenmauer mit ſcharfen Spitzen zu verwahren, Nachts auf meinem Hofe böſe Hunde loszulaſſen, ja, nach Umſtänden, ſelbſt Fußangeln und Selbſtſchüſſe zu ſtellen, deren ſchlimme Folgen der Eindringer ſich ſelber zuzuſchreiben hat; ſo habe ich auch das Recht, dasjenige auf alle Weiſe geheim zu halten, deſſen Kenntniß mich

Digitized by Google

dem Angriff Andrer bloßſtellen würde, und habe auch Urſache dazu, weil ich auch hier den böſen Willen Andrer als ſehr leicht möglich annehmen und die Vorkehrungen dagegen zum voraus treffen muß. Daher ſagt Arioſto:

Quantunque il simular sia le più volte
Ripreso, e dia di mala mente indici,
Si trova pure in molte cose e molte
Avere fatti evidenti benefici,
E danni e biasmi e morti avere tolte:
Che non conversiam' sempre con gli amici,
In questa assai più oscura che serena
Vita mortal, tutta d'invidia pièna.

(Orl. fur. IV. 1.)

Ich darf alſo, ohne Unrecht, ſelbſt der präſumirten Beeinträchtigung durch Liſt, zum voraus Liſt entgegenſtellen, und brauche daher nicht dem, der unbefugt in meine Privatverhältniſſe ſpäht, Rede zu ſtehn oder durch die Antwort „das will ich geheim halten“ die Stelle anzuzeigen, wo ein mir gefährliches, ihm vielleicht vortheilhaftes, jedenfalls ihm Macht über mich verleihendes Geheimniß liegt:

Scire volunt secreta domus, atque inde timeri.

Sondern ich bin alsdann befugt, ihn mit einer Lüge abzufertigen, auf ſeine Gefahr, falls ſie ihn in ſchädlichen Irrthum verſetzt. Denn hier iſt die Lüge das einzige Mittel der vorwitzigen und verdächtigen Neugier zu begegnen: ich ſtehe daher im Fall der Nothwehr. Nach dieſem Prinzip verfährt jeder Verſtändige, auch wenn er von der ſtrengſten Rechtlichkeit iſt. Kehrt er, z. B. von einem entlegenen Ort zurück, wo er Geld erhoben hat, und ein unbekannter Reiſender geſellt ſich zu ihm, frägt, wie gewöhnlich, bald wohin und woher, dann allmälig auch, was ihn an jenen Ort geführt haben mag; — ſo wird Jener eine Lüge antworten, um der Gefahr des Raubes vorzubeugen. † Wer in dem Hauſe, in welchem ein Mann, um deſſen Tochter er wirbt, wohnt, angetroffen und nach der Urſache ſeiner unver-

Digitized by Google

mutheten Anweſenheit gefragt wird, giebt, wenn er nicht auf den Kopf gefallen iſt, unbedenklich eine falſche an. † Und ſo kommen gar viele Fälle vor, in denen jeder Vernünftige, ohne allen Gewiſſensſkrupel, lügt. Dieſe Anſicht allein beſeitigt den ſchreienden Widerſpruch zwiſchen der Moral, die gelehrt, und der, die täglich, ſelbſt von den Redlichſten und Beſten, ausgeübt wird. Jedoch muß dabei die angegebene Einſchränkung auf den Fall der Nothwehr ſtreng feſtgehalten werden; da außerdem dieſe Lehre abſcheulichem Mißbrauche offen ſtände: denn an ſich iſt die Lüge ein ſehr gefährliches Werkzeug. Aber wie, troz dem Landfrieden, der Staat Jedem erlaubt, Waffen zu tragen und zu gebrauchen, nämlich im Fall der Nothwehr; ſo geſtattet für denſelben Fall, aber eben ſo auch nur für dieſen, die Moral den Gebrauch der Lüge. Dieſen Fall der Nothwehr gegen Gewalt oder Liſt ausgenommen, iſt jede Lüge ein Unrecht: daher die Gerechtigkeit Wahrhaftigkeit gegen Jedermann fordert. Aber gegen die völlig unbedingte, ausnahmsloſe und im Weſen der Sache liegende Verwerflichkeit der Lüge ſpricht ſchon dies, daß es Fälle giebt, wo lügen ſogar Pflicht iſt, namentlich für Aerzte; ebenfalls, daß es edelmüthige Lügen giebt, z. B. die des Marquis Poſa im Don Carlos, die in der Gerusalemme liberata II. 22. und überhaupt in allen den Fällen, wo Einer die Schuld des Andern auf ſich laden will; endlich daß ſogar Jeſus Chriſtus ein Mal abſichtlich die Unwahrheit geſagt hat. (Joh. 7, 8). — Dagegen aber iſt die Lehre von der Nothlüge ein elender Flicken auf dem Kleide einer armſeligen Moral. — Die, auf Kants Veranlaſſung, in manchen Kompendien gegebenen Ableitungen der Unrechtmäßigkeit der Lüge, aus dem Sprachvermögen des Menſchen, ſind ſo platt, kindiſch und abgeſchmackt, daß man, nur um ihnen Hohn zu ſprechen, verſucht werden könnte, ſich dem Teufel in die Arme zu werfen und mit Talleyrand zu ſagen: l'homme a reçu la parole pour pouvoir cacher sa pensée. — Kants bei jeder Gelegenheit zur Schau getragener, unbedingter und gränzenloſer Abſcheu gegen die Lüge beruht entweder auf Affektation, oder auf

Digitized by Google

Vorurtheil: in dem Kapitel ſeiner „Tugendlehre" von der Lüge, ſchilt er dieſe zwar mit allen ehrenrührigen Prädikaten, bringt aber gar keinen eigentlichen Grund für ihre Verwerflichkeit bei; welches doch wirkſamer geweſen wäre. Deklamiren iſt leichter als Beweiſen, und Moraliſiren leichter als Aufrichtigſeyn. Kant hätte beſſer gethan, jenen ſpeciellen Eifer gegen die Schadenfreude loszulaſſen: dieſe, nicht die Lüge, iſt das eigentlich teufliſche Laſter. Denn ſie iſt das gerade Gegentheil des Mitleids, und iſt nichts anderes als die ohnmächtige Grauſamkeit, welche die Leiden, in denen ſie Andre ſo gern erblickt, ſelbſt herbeizuführen unfähig, dem Zufall dankt, der es ſtatt ihrer that. — Daß, nach dem Princip der ritterlichen Ehre, der Vorwurf der Lüge als ſo ſehr ſchwer und eigentlich mit dem Blute des Anſchuldigers abzuwaſchen genommen wird, liegt nicht daran, daß die Lüge unrecht iſt, da alsdann die Anſchuldigung eines durch Gewalt verübten Unrechts eben ſo ſchwer kränken müßte, was bekanntlich nicht der Fall iſt; ſondern es liegt daran, daß, nach dem Princip der ritterlichen Ehre, eigentlich die Gewalt das Recht begründet: wer nun, um ein Unrecht auszuführen, zur Lüge greift, beweiſt, daß ihm die Gewalt oder der zur Anwendung dieſer nöthige Muth abgeht. Jede Lüge zeugt von Furcht: das bricht den Stab über ihn.

§. 18.

Die Tugend der Menſchenliebe.

Die Gerechtigkeit iſt alſo die erſte und grundweſentliche Kardinaltugend. Als ſolche haben auch die Philoſophen des Alterthums ſie anerkannt, jedoch ihr drei andere unpaſſend gewählte koordinirt. Hingegen haben ſie die Menſchenliebe, **caritas**, ἀγαπη, noch nicht als Tugend aufgeſtellt: ſelbſt der in der Moral ſich am höchſten erhebende Platon gelangt doch nur bis zur freiwilligen, uneigennützigen Gerechtigkeit. Praktiſch und faktiſch iſt zwar zu jeder Zeit Menſchenliebe dageweſen:

Digitized by Google

aber theoretiſch zur Sprache gebracht und förmlich als Tugend, und zwar als die größte von allen, aufgeſtellt, ſogar auch auf die Feinde ausgedehnt, wurde ſie zuerſt vom Chriſtenthum, deſſen allergrößtes Verdienſt durchaus eben hierin beſteht: wiewohl nur hinſichtlich auf Europa; da in Aſien ſchon Jahrtauſende vorher die unbegränzte Liebe des Nächſten, eben ſowohl Gegenſtand der Lehre und Vorſchrift als der Ausübung geweſen war, indem Veda und Dharma-Saſtra, Itihaſa und Purana, wie auch die Lehre Buddha's Schakia Muni's, nicht müde werden, ſie zu predigen. — † Und wenn wir es ſtreng nehmen wollen, ſo laſſen ſich auch bei den Alten Spuren der Anempfehlung der Menſchenliebe finden, z. B. beim Cicero de finib: V. 23. † Mir liegt jetzt die philoſophiſche Ableitung dieſer Tugend aus meinem Princip ob.

Der zweite Grad, in welchem, mittelſt des oben thatſächlich nachgewieſenen, wiewohl ſeinem Urſprung nach geheimnißvollen Vorgangs des Mitleids, das fremde Leiden an ſich ſelbſt und als ſolches unmittelbar mein Motiv wird, ſondert ſich von dem erſten deutlich ab, durch den poſitiven Charakter der daraus hervorgehenden Handlungen; indem alsdann das Mitleid nicht bloß mich abhält, den Andern zu verletzen, ſondern ſogar mich antreibt, ihm zu helfen. Je nachdem nun theils jene unmittelbare Theilnahme lebhaft und tiefgefühlt, theils die fremde Noth groß und dringend iſt, werde ich durch jenes rein ethiſche Motiv bewogen werden, ein größeres oder geringeres Opfer dem Bedürfniß oder der Noth des Andern zu bringen, welches in der Anſtrengung meiner leiblichen oder geiſtigen Kräfte für ihn, in meinem Eigenthum, in meiner Geſundheit, Freiheit, ja in meinem Leben beſtehn kann. Hier alſo, in der unmittelbaren, auf kein Räſonnement geſtützten, noch deſſen bedürfenden Theilnahme, liegt der allein lautere Urſprung der Menſchenliebe, der caritas, ἀγαπη, alſo derjenigen Tugend, deren Maxime iſt, omnes, quantum potes, juva, und aus welcher alles das fließt, was die Ethik unter dem Namen Tugendpflichten, Liebespflichten, unvollkommene

Pflichten vorſchreibt. Dieſe ganz unmittelbare, ja inſtinktartige Theilnahme am fremden Leiden, alſo das Mitleid, iſt die alleinige Quelle ſolcher Handlungen, wenn ſie moraliſchen Werth haben, d. h. von allen egoiſtiſchen Motiven rein ſeyn und eben deshalb in uns ſelbſt diejenige innere Zufriedenheit erwecken ſollen, welche man das gute, befriedigte, lobende Gewiſſen nennt; wie auch bei dem Zuſchauer die eigenthümliche Beiſtimmung, Hochachtung, Bewunderung, ja ſogar demüthigenden Rückblick auf ſich ſelbſt hervorrufen ſollen, welcher eine nicht abzuleugnende Thatſache iſt. Hat hingegen eine wohlthätige Handlung irgend ein anderes Motiv; ſo kann ſie nicht anders als egoiſtiſch ſeyn, wenn ſie nicht gar boshaft iſt. Denn entſprechend den oben aufgeſtellten Urtriebfedern aller Handlungen, nämlich Egoismus, Bosheit, Mitleid, laſſen ſich die Motive, welche überhaupt den Menſchen bewegen können, unter drei, ganz allgemeine und oberſte Klaſſen bringen: 1) eigenes Wohl, 2) fremdes Wehe, 3) fremdes Wohl. Iſt nun das Motiv einer wohlthätigen Handlung nicht aus der dritten Klaſſe; ſo muß es ſchlechterdings der erſten oder zweiten angehören. Letzteres iſt wirklich bisweilen der Fall: z. B. wenn ich Einem wohlthue, um einen Andern, dem ich nicht wohlthue, zu kränken, oder ihm ſein Leiden noch fühlbarer zu machen; oder auch um einen Dritten, der demſelben nicht wohlthat, zu beſchämen; oder endlich um den, dem ich wolthue, dadurch zu demüthigen. Erſteres aber iſt viel öfter der Fall, nämlich ſobald ich, bei einer guten That, ſei es auch noch ſo entfernt und auf weiteſtem Umwege, mein eigenes Wohl im Auge habe, alſo wenn mich Rückſicht auf Belohnung, in dieſer oder einer andern Welt, oder die zu erlangende Hochſchätzung und der Ruf eines edlen Herzens, oder die Ueberlegung, daß der, dem heute ich helfe, mir ein Mal wieder helfen, oder ſonſt nützen und dienen könne, endlich auch, wenn mich der Gedanke treibt, die Maxime des Edelmuths oder der Wohlthätigkeit müſſe aufrecht erhalten werden, da ſie mir doch auch einmal zu gute kommen könne, kurz, ſobald mein Zweck

irgend ein anderer iſt, als ganz allein der rein *objektive*, daß ich dem Andern geholfen, ihn aus ſeiner Noth und Bedrängniß geriſſen, ihn von ſeinem Leiden befreiet wiſſen will: und nichts darüber und nichts daneben! Nur dann und ganz allein dann, habe ich wirklich jene Menſchenliebe, caritas, ἀγαπη, bewieſen, welche gepredigt zu haben, das große, auszeichnende Verdienſt des Chriſtenthums iſt. Aber gerade die Vorſchriften, welche das Evangelium ſeinem Geheiß der Liebe beifügt, wie: *μη γνώτω ἡ ἀριστερά σου, τί ποιεῖ ἡ δεξία σου*, und ähnliche, ſind auf das Gefühl deſſen gegründet, was ich hier deducirt habe, daß nämlich ganz allein die fremde Noth und keine andere Rückſicht mein Motiv ſeyn muß, wenn meine Handlung moraliſchen Werth haben ſoll. Ganz richtig wird ebendaſelbſt (**Matth: 5, 2**) geſagt, daß die, welche mit Oſtentation geben, ihren Lohn dahin haben. Aber die Vedas ertheilen uns gleichſam die höhere Weihe, indem ſie wiederholentlich verſichern, daß wer irgend einen Lohn ſeiner Werke begehrt, noch auf dem Wege der Finſterniß begriffen und zur Erlöſung nicht reif ſei. — Wenn Einer, indem er ein Almoſen giebt, mich fragte, was er davon hat; ſo wäre meine gewiſſenhafte Antwort: „dieſes, daß jenem Armen ſein Schickſal um ſo viel erleichtert wird, außerdem aber ſchlechterdings nichts. Iſt dir nun damit nicht gedient, und daran eigentlich nichts gelegen; ſo haſt du eigentlich nicht ein Almoſen geben, ſondern einen Kauf thun wollen: da biſt du um dein Geld betrogen. Iſt Dir aber daran gelegen, daß Jener, den der Mangel drückt, weniger leide; ſo haſt Du eben deinen Zweck erreicht, haſt dies davon, daß er weniger leidet, und ſiehſt genau, wie weit deine Gabe ſich belohnt.“

Wie iſt es nun aber möglich, daß ein Leiden, welches nicht *meines* iſt, nicht *mich* trifft, doch eben ſo unmittelbar, wie ſonſt nur mein eigenes, Motiv für mich werden, mich zum Handeln bewegen ſoll? Wie geſagt, nur dadurch, daß ich es, obgleich mir nur als ein Aeußeres, bloß vermittelſt der äußeren Anſchauung oder Kunde gegeben, dennoch *mit*-

empfinde, es als meines fühle, und doch nicht in mir, ſondern in einem Andern. Dies aber ſetzt voraus, daß ich mich mit dem Andern gewiſſermaaßen identificirt habe und folglich die Schranke zwiſchen Ich und Nicht-Ich, für den Augenblick, aufgehoben ſei: nur dann wird die Angelegenheit des Andern, ſein Bedürfniß, ſeine Noth, ſein Leiden, unmittelbar zum meinigen: dann erblicke ich ihn nicht mehr, wie ihn doch die empiriſche Anſchauung giebt, als ein mir Fremdes, mir Gleichgültiges, von mir gänzlich Verſchiedenes, ſondern in ihm leide ich mit, trotz dem, daß ſeine Haut meine Nerven nicht einſchließt. Nur dadurch kann ſein Wehe, ſeine Noth, Motiv für mich werden: außerdem kann es durchaus nur meine eigene. Dieſer Vorgang iſt, ich wiederhole es, myſteriös: denn er iſt etwas, wovon die Vernunft keine unmittelbare Rechenſchaft geben kann, und deſſen Gründe auf dem Wege der Erfahrung nicht auszumitteln ſind. Und doch iſt er alltäglich. Jeder hat ihn oft an ſich ſelbſt erlebt, ſogar dem Hartherzigſten und Selbſtſüchtigſten iſt er nicht fremd geblieben. Er tritt täglich ein, vor unſern Augen, im Einzelnen, im Kleinen, überall wo, auf unmittelbaren Antrieb, ohne viel Ueberlegung, ein Menſch dem Andern hilft und beiſpringt, ja bisweilen ſelbſt ſein Leben für Einen, den er zum erſten Male ſieht, in die augenſcheinlichſte Gefahr ſetzt, ohne mehr dabei zu denken, als eben daß er die große Noth und Gefahr des Andern ſieht. Er tritt im Großen ein, wenn, nach langer Ueberlegung und ſchwerer Debatte, die hochherzige Brittiſche Nation 20 Millionen Pfund Sterling hingiebt, um den Negerſklaven in ihren Kolonien die Freiheit zu erkaufen; unter dem Beifallsjubel einer ganzen Welt. Wer dieſe ſchöne Handlung im großen Stil, dem Mitleiden als Triebfeder abſprechen wollte, um ſie dem Chriſtenthum zuzuſchreiben, bedenke, daß im ganzen N. T. kein Wort gegen die Sklaverei geſagt iſt; ſo allgemein auch damals die Sache war.

Was nun für jeden einzelnen Fall die praktiſchen Ergebniſſe jenes myſteriöſen innern Vorganges ſeyn werden, mag die

Digitized by Google

Ethik in Kapiteln und Paragraphen über Tugendpflichten, oder Liebespflichten, oder unvollkommene Pflichten, oder wie ſonſt, auseinanderſetzen. Die Wurzel, die Grundlage von dem Allen iſt die hier dargelegte, aus welcher der Grundſatz entſpringt: **omnes, quantum potes, juva**; und aus dieſem iſt hier alles Uebrige gar leicht abzuleiten, wie aus der erſten Hälfte meines Princips, alſo aus dem **Neminem læde**, alle Pflichten der Gerechtigkeit. Die Ethik iſt in Wahrheit die leichteſte aller Wiſſenſchaften; wie es auch nicht anders zu erwarten ſteht, da Jeder die Obliegenheit hat, ſie ſelbſt zu konſtruiren, ſelbſt aus dem oberſten Grundſatz, der in ſeinem Herzen wurzelt, die Regel für jeden vorkommenden Fall abzuleiten: denn Wenige haben die Muße und Geduld, eine fertig konſtruirte Ethik zu erlernen. Aus der Gerechtigkeit und Menſchenliebe fließen ſämmtliche Tugenden, daher ſind jene die Kardinaltugenden, mit deren Ableitung der Grundſtein der Ethik gelegt iſt. — Gerechtigkeit iſt der ganze ethiſche Inhalt des A. T., und Menſchenliebe der des neuen: dieſe iſt die *καινη ἐντολη* (Joh. **13**, **34**), in welcher, nach Paulus (Röm. **13**, **8** — **10**) alle Chriſtlichen Tugenden enthalten ſind.

§. 19.

Beſtätigungen des dargelegten Fundaments der Moral.

Die jetzt ausgeſprochene Wahrheit, daß das Mitleid, als die einzige nicht egoiſtiſche, auch die alleinige ächt moraliſche Triebfeder ſei, iſt, ſeltſamer, ja faſt unbegreiflicher Weiſe, parador. Ich will daher verſuchen, ſie den Ueberzeugungen des Leſers dadurch zu entfremden, daß ich ſie als durch die Erfahrung und die Ausſprüche des allgemeinen Menſchengefühls beſtätigt nachweiſe.

1) Zu dieſem Zweck will ich zuvörderſt einen beliebig erdachten Fall zum Beiſpiel nehmen, der in dieſer Unterſuchung

als experimentum crucis gelten kann. Um mir aber nicht die Sache leicht zu machen, nehme ich keinen Fall der Menſchenliebe, ſondern eine Rechtsverletzung und zwar die ſtärkſte. — Man ſetze zwei junge Leute, Kajus und Titus, beide leidenſchaftlich verliebt, doch jeder in ein anderes Mädchen: und jedem ſtehe ein durch äußere Umſtände bevorzugter Nebenbuhler durchaus im Wege. Beide ſeien entſchloſſen, jeder den ſeinigen aus der Welt zu ſchaffen, und Beide ſeien vor aller Entdeckung, ja vor jedem Verdacht vollkommen geſichert. Als jedoch Jeder ſeinerſeits an die nähere Veranſtaltung des Mordes geht, ſtehn Beide, nach einem Kampf mit ſich ſelbſt, davon ab. Ueber die Gründe dieſes Aufgebens ihres Entſchluſſes ſollen ſie uns aufrichtige und deutliche Rechenſchaft ablegen. — Nun ſoll die Rechenſchaft, welche Kajus giebt, ganz in die Wahl des Leſers geſtellt ſeyn. Er mag etwan durch religiöſe Gründe, wie den Willen Gottes, die dereinſtige Vergeltung, das künftige Gericht u. dgl. abgehalten worden ſeyn. Oder aber er ſage: „ich bedachte, daß die Maxime meines Verfahrens in dieſem Fall „ſich nicht geeignet haben würde, eine allgemein gültige Regel für „alle möglichen vernünftigen Weſen abzugeben, indem ich ja „meinen Nebenbuhler allein als Mittel und nicht zugleich als „Zweck behandelt haben würde.“ — Oder er ſage mit Fichte: „jedes Menſchenleben iſt Mittel zur Realiſation des Sitten„geſetzes: alſo kann ich nicht, ohne für die Realiſation des „Sittengeſetzes gleichgültig zu ſeyn, Einen vernichten, der zu „derſelben beizutragen beſtimmt iſt.“ (Sittenlehre S. 373). — (Dieſem Skrupel, beiläufig geſagt, könnte er dadurch begegnen, daß er, im Beſitz ſeiner Geliebten, bald ein neues Inſtrument des Sittengeſetzes zu produciren hofft). — Oder er ſage nach Wollaſtone: „ich habe überlegt, daß jene Handlung der „Ausdruck eines unwahren Satzes ſeyn würde.“ — Oder er ſage nach Hutcheſon: „der moraliſche Sinn, deſſen Empfind„ungen, wie die jedes andern Sinnes, nicht weiter erklärlich „ſind, hat mich beſtimmt, es ſeyn zu laſſen.“ — Oder er ſage nach Adam Smith: „ich ſah voraus, daß meine Handlung

„gar keine Sympathie mit mir in den Zuſchauern derſelben erregt „haben würde.“ — Oder nach Chriſtian Wolf: „ich erkannte, „daß ich dadurch meiner eigenen Vervollkommnung entgegen arbei„ten und auch keine fremde befördern würde.“ — Oder er ſage nach Spinoza: „homini nihil utilius homine: ergo homi„nem interimere nolui.“ — Kurz, er ſage, was man will. — Aber Titus, deſſen Rechenſchaft ich mir vorbehalte, der ſage: „Wie es zu den Anſtalten kam, und ich deshalb, für den „Augenblick, mich nicht mit meiner Leidenſchaft, ſondern mit „jenem Nebenbuhler zu beſchäftigen hatte; da zuerſt wurde mir „recht deutlich, was jetzt mit ihm eigentlich vorgehn ſollte. „Aber nun ergriff mich Mitleid und Erbarmen, es jammerte „mich ſeiner, ich konnte es nicht über's Herz bringen: ich habe „es nicht thun können.“ — Jetzt frage ich jeden redlichen und unbefangenen Leſer: welcher von Beiden iſt der beſſere Menſch? — Welchem von Beiden möchte er ſein eigenes Schickſal lieber in die Hand geben? — Welcher von ihnen iſt durch das reinere Motiv zurückgehalten worden? — Wo liegt demnach das Fundament der Moral?

2) Nichts empört ſo im tiefſten Grunde unſer moraliſches Gefühl, wie Grauſamkeit. Jedes andere Verbrechen können wir verzeihen, nur Grauſamkeit nicht. Der Grund hievon iſt, daß Grauſamkeit das gerade Gegentheil des Mitleids iſt. Wenn wir von einer ſehr grauſamen That Kunde erhalten, wie z. B. die iſt, welche eben jetzt die Zeitungen berichten, von einer Mutter, die ihren fünfjährigen Knaben dadurch gemordet hat, daß ſie ihm ſiedendes Oel in den Schlund goß, und ihr jüngeres Kind dadurch, daß ſie es lebendig begrub; — oder die, welche eben aus Algier gemeldet wird, daß nach einem zufälligen Streit und Kampf zwiſchen einem Spanier und einem Algierer, dieſer, als der ſtärkere, jenem die ganze untere Kinnlade rein ausriß und als Trophäe davon trug, jenen lebend zurücklaſſend; — dann werden wir von Entſetzen ergriffen und rufen aus: „wie iſt es möglich, ſo etwas zu thun?“ — Was iſt der Sinn dieſer Frage? iſt er vielleicht: wie iſt es möglich

Digitized by Google

die Strafen des künftigen Lebens ſo wenig zu fürchten? — Schwerlich. — Oder: wie iſt es möglich, nach einer Maxime zu handeln, die ſo gar nicht geeignet iſt, ein allgemeines Geſetz für alle vernünftigen Weſen zu werden? — Gewiß nicht. — Oder: wie iſt es möglich, ſeine eigene und die fremde Vollkommenheit ſo ſehr zu vernachläſſigen? — Eben ſo wenig. — Der Sinn jener Frage iſt ganz gewiß bloß dieſer: wie iſt es möglich, ſo ganz ohne Mitleid zu ſeyn? — Alſo iſt es der größte Mangel an Mitleid, der einer That den Stempel der tiefſten moraliſchen Verworfenheit und Abſcheulichkeit aufdrückt. Folglich iſt Mitleid die eigentliche moraliſche Triebfeder.

3) Ueberhaupt iſt die von mir aufgeſtellte Grundlage der Moral und Triebfeder der Moralität die einzige, der ſich eine reale, ja ausgedehnte Wirſamkeit nachrühmen läßt. Denn von den übrigen Moralprincipien der Philoſophen wird dies wohl Niemand behaupten wollen; da dieſe aus abſtrakten, zum Theil ſelbſt ſpitzfindigen Sätzen beſtehn, ohne anderes Fundament als eine künſtliche Begriffskombination, ſo daß ihre Anwendung auf das wirkliche Handeln ſogar oft eine lächerliche Seite haben würde. Eine gute That, bloß aus Rückſicht auf das Kantiſche Moralprincip vollbracht, würde im Grunde das Werk eines philoſophiſchen Pedantismus ſeyn, oder aber auf Selbſttäuſchung hinauslaufen, indem die Vernunft des Handelnden eine That, welche andere, vielleicht edlere Triebfedern hätte, als das Produkt des kategoriſchen Imperativs und des auf nichts geſtützten Begriffs der Pflicht auslegte. Aber nicht nur von den philoſophiſchen, auf bloße Theorie berechneten, ſondern ſogar auch von den ganz zum praktiſchen Behuf aufgeſtellten religiöſen Moralprincipien läßt ſich ſelten eine entſchiedene Wirkſamkeit nachweiſen. Das ſehn wir zuvörderſt daran, daß, trotz der großen Religionsverſchiedenheit auf Erden, der Grad der Moralität, oder vielmehr Immoralität, durchaus keine jener entſprechende Verſchiedenheit aufweiſt, ſondern, im Weſentlichen, ſo ziemlich überall derſelbe iſt. Nur muß man nicht Rohheit und Verfeinerung mit Moralität und Immoralität verwechſeln.

† Die Religion der Griechen hatte eine äußerſt geringe, faſt nur auf den Eid beſchränkte moraliſche Tendenz; es wurde kein Dogma gelehrt und keine Moral öffentlich gepredigt: wir ſehen aber nicht, daß deshalb die Griechen, Alles zuſammengenommen, moraliſch ſchlechter geweſen wären, als die Menſchen der chriſtlichen Jahrhunderte. † Die Moral des Chriſtenthums iſt viel höherer Art, als die der übrigen Religionen, die jemals in Europa aufgetreten ſind: aber wer deshalb glauben wollte, daß die Europäiſche Moralität ſich in eben dem Maaße verbeſſert hätte und jetzt wenigſtens unter den gleichzeitigen excellirte, den würde man nicht nur bald überführen können, daß unter Mohammedanern, Gebern, Hindu und Buddhaiſten mindeſtens eben ſo viel Redlichkeit, Treue, Toleranz, Sanftmuth, Wohlthätigkeit, Edelmuth und Selbſtverläugnung gefunden wird, als unter den Chriſtlichen Völkern; ſondern ſogar würde das lange Verzeichniß unmenſchlicher Grauſamkeiten, die das Chriſtenthum begleitet haben, in den zahlreichen Religionskriegen, den unverantwortlichen Kreuzzügen, in der Ausrottung eines großen Theils der Ureinwohner Amerikas und Bevölkerung dieſes Welttheils mit aus Afrika herangeſchleppten, ohne Recht, ohne einen Schein des Rechts, ihren Familien, ihrem Vaterlande, ihrem Welttheil entriſſenen und zu endloſer Zuchthausarbeit verdammten Negerſklaven,*) in den unermüdlichen Ketzerverfolgungen und himmelſchreienden Inquiſitionsgerichten, in der Bartholomäusnacht, in der Hinrichtung von 18000 Niederländern durch Alba, u. ſ. w. u. ſ. w. — eher einen Ausſchlag zu Ungunſten des Chriſtenthums beſorgen laſſen. Ueberhaupt aber, wenn man die vortreffliche Moral, welche die Chriſtliche und mehr oder weniger jede Religion predigt, vergleicht mit der Praxis ihrer Bekenner, und ſich vorſtellt, wohin es mit dieſer kommen würde, wenn nicht der weltliche Arm die

*) † Noch jetzt wird, nach Buxton, the African slavetrade, 1839, ihre Zahl jährlich durch ungefähr 150000 friſche Afrikaner vermehrt, bei deren Einfangung und Reiſe über 200000 andre jämmerlich umkommen. †

Verbrechen verhinderte, ja, was wir zu befürchten hätten, wenn auch nur auf Einen Tag alle Geſetze aufgehoben würden; ſo wird man bekennen müſſen, daß die Wirkung aller Religionen auf die Moralität eigentlich ſehr geringe iſt. Hieran iſt freilich die Glaubensſchwäche Schuld. Theoretiſch und ſo lange es bei der frommen Betrachtung bleibt, ſcheint Jedem ſein Glaube feſt. Allein die That iſt der harte Probierſtein aller unſerer Ueberzeugungen: wenn es zu ihr kommt und nun der Glaube durch große Entſagungen und ſchwere Opfer bewährt werden ſoll; da zeigt ſich die Schwäche deſſelben. Wenn ein Menſch ein Verbrechen ernſtlich meditirt; ſo hat er die Schranke der ächten reinen Moralität bereits durchbrochen: danach aber iſt das Erſte, was ihn aufhält, allemal der Gedanke an Juſtiz und Polizei. Entſchlägt er ſich deſſen, durch die Hoffnung dieſen zu entgehn; ſo iſt die zweite Schranke, die ſich ihm entgegenſtellt, die Rückſicht auf ſeine Ehre. Kommt er nun aber auch über dieſe Schutzwehr hinweg; ſo iſt ſehr viel dagegen zu wetten, daß, nach Ueberwindung dieſer zwei mächtigen Widerſtände, jetzt noch irgend ein Religionsdogma Macht genug über ihn haben werde, um ihn von der That zurückzuhalten. Denn wen nahe und gewiſſe Gefahren nicht abſchrecken, den werden die entfernten und bloß auf Glauben beruhenden ſchwerlich in Zaum halten. Ueberdies läßt ſich gegen jede ganz allein aus religiöſen Ueberzeugungen hervorgegangene gute Handlung noch einwenden, daß ſie nicht uneigennützig geweſen, ſondern aus Rückſicht auf Lohn und Strafe geſchehn ſei, folglich keinen rein moraliſchen Werth habe. — Nun betrachte man dagegen die von mir aufgeſtellte moraliſche Triebfeder. Wer wagt es, einen Augenblick in Abrede zu ſtellen, daß ſie zu allen Zeiten, unter allen Völkern, in allen Lagen des Lebens, auch im geſetzloſen Zuſtande, auch mitten unter den Gräueln der Revolutionen und Kriege, und im Groſſen wie im Kleinen, jeden Tag und jede Stunde, eine entſchiedene und wahrhaft wunderſame Wirkſamkeit äuſſert, täglich vieles Unrecht verhindert, gar manche gute That, ohne alle Hoffnung auf Lohn und oft ganz unerwartet

ins Daſeyn ruft, und daß wo ſie und nur ſie allein wirkſam geweſen, wir Alle mit Rührung und Hochachtung der That den ächten moraliſchen Werth unbedingt zugeſtehn.

4) Denn gränzenloſes Mitleid mit allen lebenden Weſen iſt der feſteſte und ſicherſte Bürge für das ſittliche Wohlverhalten und bedarf keiner Kaſuiſtik. Wer davon erfüllt iſt, wird zuverläſſig Keinen verletzen, Keinen beeinträchtigen, Keinem wehe thun, vielmehr mit Jedem Nachſicht haben, Jedem verzeihen, Jedem helfen, ſo viel er vermag, und alle ſeine Handlungen werden das Gepräge der Gerechtigkeit und Menſchenliebe tragen. Hingegen verſuche man ein Mal zu ſagen: „dieſer „Menſch iſt tugendhaft, aber er kennt kein Mitleid.“ Oder: „es iſt ein ungerechter und boshafter Menſch; jedoch iſt er ſehr „mitleidig;“ ſo wird der Widerſpruch fühlbar. — Der Geſchmack iſt verſchieden; aber ich weiß mir kein ſchöneres Gebet, als das, womit die Alt-Indiſchen Schauſpiele, wie in früheren Zeiten die Engliſchen mit dem für den König, ſchließen. Es lautet: „mögen alle lebenden Weſen von Schmerzen frei bleiben.“

5) Auch aus einzelnen Zügen läßt ſich entnehmen, daß die wahre moraliſche Grundtriebfeder das Mitleid iſt. Es iſt, z. B., eben ſo unrecht, einen Reichen, wie einen Armen, durch gefahrloſe legale Kniffe, um hundert Thaler zu bringen. Aber die Vorwürfe des Gewiſſens und der Tadel der unbetheiligten Zeugen werden im zweiten Fall ſehr viel lauter und heftiger ausfallen; hingegen noch leiſer, als im erſten, wenn es eine Staatskaſſe iſt, die man übervortheilt hat: denn dieſe kann kein Gegenſtand des Mitleids ſeyn. Man ſieht, daß nicht unmittelbar die Rechtsverletzung, ſondern zunächſt das dadurch auf den Andern gebrachte Leiden den Stoff des eigenen und fremden Tadels liefert. Die bloße Rechtsverletzung als ſolche, z. B. die obige gegen eine Staatskaſſe, wird zwar auch vom Gewiſſen und von Andern gemißbilligt werden, aber nur ſofern die Maxime, *jedes* Recht zu achten, welche den wahrhaft ehrlichen Mann macht, dadurch gebrochen iſt; alſo mittelbar und im geringern Grade. War es jedoch eine *anvertraute* Staatskaſſe, ſo iſt

der Fall ein ganz anderer, indem hier der oben feſtgeſtellte Begriff der doppelten Ungerechtigkeit, mit ſeinen ſpecifiſchen Eigenſchaften, eintritt. Auf dem hier Auseinandergeſetzten beruht es, daß der ſchwerſte Vorwurf, welcher habſüchtigen Erpreſſern und legalen Schurken überall gemacht wird, der iſt, daß ſie das Gut der Wittwen und Waiſen an ſich geriſſen haben: eben weil dieſe, als ganz hülflos, mehr noch als Andere hätten das Mitleid erwecken ſollen. Der gänzliche Mangel an dieſem iſt es alſo, welcher den Menſchen der Ruchloſigkeit überführt.

6) Noch augenſcheinlicher als der Gerechtigkeit liegt der Menſchenliebe Mitleid zum Grunde. Keiner wird von Andern Beweiſe ächter Menſchenliebe erhalten, ſo lange es ihm in jedem Betracht wohl geht. Der Glückliche kann zwar das Wohlwollen ſeiner Angehörigen und Freunde vielfach erfahren: aber die Aeußerungen jener reinen, uneigennützigen, objektiven Theilnahme am fremden Zuſtand und Schickſal, welche Wirkung der der Menſchenliebe ſind, bleiben dem in irgend einem Betracht Leidenden aufbehalten. Denn an dem Glücklichen als ſolchem nehmen wir nicht Theil; vielmehr bleibt er als ſolcher unſerm Herzen fremd: habeat sibi sua. Ja, er wird, wenn er Viel vor Andern voraus hat, leicht Neid erregen, welcher droht, bei ſeinem einſtigen Sturz von der Höhe des Glücks, ſich in Schadenfreude zu verwandeln. Jedoch bleibt dieſe Drohung meiſtens unerfüllt und es kommt nicht zu dem Sophokleiſchen γελῶσι δ᾽ἐχθροι. Denn ſobald der Glückliche ſtürzt, geht eine große Umgeſtaltung in dem Herzen der Uebrigen vor, welche für unſre Betrachtung belehrend iſt. Nämlich zuvörderſt zeigt ſich jetzt, welcher Art der Antheil war, den die Freunde ſeines Glückes an ihm nahmen: cum fæce siccata fugiunt amici. Aber andrerſeits, was er mehr fürchtete als das Unglück ſelbſt und was zu denken ihm unerträglich fiel, das Frohlocken der Neider ſeines Glücks, das Hohngelächter der Schadenfreude, bleibt meiſtens aus: der Neid iſt verſöhnt, er iſt mit ſeiner Urſache verſchwunden, und das jetzt an ſeine Stelle tretende Mitleid gebiert die Menſchenliebe. Oft haben ſich die Neider und Feinde

Digitized by Google

eines Glücklichen, bei ſeinem Sturz, in ſchonende, tröſtende und helfende Freunde verwandelt. Wer hat nicht, wenigſtens in ſchwächern Graden, etwas der Art an ſich ſelbſt erlebt und, von irgend einem Unglücksfall getroffen, mit Ueberraſchung geſehn, daß die, welche bisher die größte Kälte, ja Uebelwollen gegen ihn verriethen, jetzt mit ungeheuchelter Theilnahme an ihn herantraten. Denn Unglück iſt die Bedingung des Mitleids und Mitleid die Quelle der Menſchenliebe. — Dieſer Betrachtung verwandt iſt die Bemerkung, daß unſern Zorn, ſelbſt wenn er gerecht iſt, nichts ſo ſchnell beſänftigt, wie hinſichtlich des Gegenſtandes deſſelben die Rede: „es iſt ein Unglücklicher." Denn was für das Feuer der Regen, das iſt für den Zorn das Mitleid. Dieſerhalb rathe ich dem, der nicht gern etwas zu bereuen haben möchte, daß, wenn er von Zorn gegen einen Andern entbrannt, dieſem ein großes Leid zuzufügen gedenkt, — er ſich lebhaft vorſtellen möge, er habe es ihm bereits zugefügt, ſehe ihn jetzt mit ſeinen geiſtigen oder körperlichen Schmerzen oder Noth und Elend ringen, und müſſe zu ſich ſagen: das iſt mein Werk. Wenn irgend etwas, ſo vermag dieſes ſeinen Zorn zu dämpfen. Denn Mitleid iſt das rechte Gegengift des Zorns, und durch jenen Kunſtgriff gegen ſich ſelbſt anticipirt man, während es noch Zeit iſt,

> la pitié, dont la voix,
> Alors qu'on est vengé, fait entendre ses lois.
>
> Volt. Sémiramis. A. 5. sc. 6.

Ueberhaupt wird unſre gehäſſige Stimmung gegen Andre durch nichts ſo leicht beſeitigt, als wenn wir einen Geſichtspunkt faſſen, von welchem aus ſie unſer Mitleid in Anſpruch nehmen.

7) Die von mir aufgeſtellte moraliſche Triebfeder bewährt ſich als die ächte ferner dadurch, daß ſie auch die Thiere in ihren Schutz nimmt, für welche in den andern Europäiſchen Moralſyſtemen ſo unverantwortlich ſchlecht geſorgt iſt. Die vermeinte Rechtloſigkeit der Thiere, der Wahn, daß unſer Handeln gegen ſie ohne moraliſche Bedeutung ſei, oder, wie es in der Sprache jener Moral heißt, daß es gegen Thiere keine Pflichten gebe,

iſt geradezu eine empörende Rohheit und Barbarei des Occidents, deren Quelle vielleicht im Judenthum liegen möchte. In der Philoſophie beruht ſie auf der aller Evidenz zum Trotz angenommenen gänzlichen Verſchiedenheit zwiſchen Menſch und Thier, welche bekanntlich am entſchiedenſten und grellſten von Karteſius ausgeſprochen ward, als eine nothwenige Konſequenz ſeiner Irrthümer. Als nämlich die Karteſiſch-Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie aus abſtrakten Begriffen die rationale Pſychologie aufbaute und eine unſterbliche anima rationalis konſtruirte; da traten die natürlichen Anſprüche der Thierwelt dieſem exkluſiven Privilegio und Unſterblichkeits-Patent der Menſchenſpecies augenſcheinlich entgegen, und die Natur legte, wie bei allen ſolchen Gelegenheiten, ſtill ihren Proteſt ein. Nun mußten die von ihrem intellektuellen Gewiſſen geängſtigten Philoſophen ſuchen, die rationale Pſychologie durch die empiriſche zu ſtützen und daher bemüht ſeyn, zwiſchen Menſch und Thier eine ungeheuere Kluft, einen unermeßlichen Abſtand zu eröffnen, um, aller Evidenz zum Trotz, ſie als von Grund aus verſchieden darzuſtellen. Da ſollten am Ende gar die Thiere ſich nicht von der Außenwelt zu unterſcheiden wiſſen und kein Bewußtſeyn ihrer ſelbſt, kein Ich haben! Gegen ſolche abgeſchmackte Behauptungen darf man nur auf den jedem Thiere, ſelbſt dem kleinſten und letzten, inwohnenden gränzenloſen Egoismus hindeuten, der hinlänglich bezeugt, wie ſehr die Thiere ſich ihres Ichs, der Welt oder dem Nicht-Ich gegenüber, bewußt ſind. Wenn ſo ein Leibnitzianer ſich zwiſchen den Klauen eines Tigers befände, würde er auf das deutlichſte inne werden, welchen ſcharfen Unterſchied ein ſolcher zwiſchen ſeinem Ich und Nicht-Ich ſetzt. † Solchen Sophiſtikationen der Philoſophen analog finden wir auf dem populären Wege die Eigenheit mancher Sprachen, namentlich der deutſchen, daß ſie für das Eſſen, Trinken, Gebären, Sterben und den Leichnam der Thiere ganz eigene Worte haben, um nicht die gebrauchen zu müſſen, welche jene Akte beim Menſchen bezeichnen, und ſo unter der Diverſität der Worte die vollkommene Identität der Sache zu verſtecken.

Digitized by Google

Da die alten Sprachen eine ſolche Duplicität der Ausdrücke nicht kennen, ſondern unbefangen dieſelbe Sache mit demſelben Wort bezeichnen; ſo iſt jener elende Kunſtgriff ohne Zweifel das Werk Europäiſcher Pfaffenſchaft, die, in ihrer Profanität, nicht glaubt weit genug gehn zu können im Verleugnen und Läſtern des ewigen Weſens, welches in allen Thieren lebt, wodurch ſie den Grund gelegt hat zu der in Europa üblichen Härte und Grauſamkeit gegen Thiere, auf welche ein Hochaſiate nur mit gerechtem Abſcheu hinſehn kann. Die alten Aegypter, deren ganzes Leben religiöſen Zwecken geweiht war, ſetzten in denſelben Grüften die Mumien der Menſchen und die der Ibiſſe, Krokodile u. ſ. w. bei: aber in Europa iſt es ein Gräuel und Verbrechen, wenn der treue Hund neben der Ruheſtätte ſeines Herrn begraben wird, auf welcher er bisweilen, aus Treue und Anhänglichkeit, ſeinen eigenen Tod abgewartet hat. † — Auf die Erkenntniß der Identität des Weſentlichen in der Erſcheinung des Thiers und der des Menſchen leitet nichts entſchiedener hin, als die Beſchäftigung mit Zoologie und Anatomie: was ſoll man daher ſagen, wenn heut zu Tage ein frömmelnder Zootom einen abſoluten und radikalen Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier zu urgiren ſich erdreiſtet und hierin ſo weit geht, die redlichen Zoologen, welche, fern von aller Pfäfferei, Augendienerei und Tartüffianismus, an der Hand der Natur und Wahrheit ihren Weg verfolgen, anzugreifen und zu verunglimpfen? — Das, wodurch der Menſch ſich vom Thiere unterſcheidet, iſt offenbar nicht das Primäre, das Princip, der Archäus, das innere Weſen, der Kern beider Erſcheinungen, welcher in der einen wie in der andern der Wille des Individuums iſt; ſondern allein das Sekundäre, der Intellekt, der Grad der Erkenntnißkraft, welcher beim Menſchen, durch das hinzugekommene Vermögen abſtrakter Erkenntniß, genannt Vernunft, ungleich höher ſteht, jedoch erweislich nur vermöge einer größern cerebralen Entwickelung, alſo der ſomatiſchen Verſchiedenheit eines einzigen Theiles, des Gehirns, und namentlich ſeiner Quantität nach. Hingegen iſt des Gleichartigen zwi-

Digitized by Google

ſchen Thier und Menſch, ſowohl pſychiſch als ſomatiſch, ohne allen Vergleich mehr. So einem occidentaliſchen Thierverächter und Vernunftidolater muß man in Erinnerung bringen, daß, wie Er von ſeiner Mutter, ſo auch der Hund von der ſeinigen geſäugt worden iſt. Daß ſogar Kant in jenen Fehler der Zeit= und Landes=Genoſſen gefallen iſt, habe ich oben gerügt. Daß die Moral des Chriſtenthums die Thiere nicht berückſichtigt, iſt ein Mangel derſelben, den es beſſer iſt einzugeſtehn als zu perpetuiren, und über den man ſich um ſo mehr wundern muß, als dieſe Moral im Uebrigen die größte Uebereinſtimmung zeigt mit der des Brahmaismus und Buddhaismus, bloß weniger ſtark ausgedrückt und nicht bis zu den Extremen durchgeführt iſt: daher man kaum zweifeln kann, daß ſie, wie auch die Idee von einem Menſch gewordenen Gotte (Avatar) aus Indien ſtammt und über Aegypten nach Judäa gekommen ſeyn mag, † ſo daß das Chriſtenthum ein Abglanz Indiſchen Urlichtes von den Ruinen Aegyptens wäre, welcher aber leider auf Jüdiſchen Boden fiel. † Als ein artiges Symbol des eben gerügten Mangels in der chriſtlichen Moral, bei ihrer ſonſtigen großen Uebereinſtimmung mit der Indiſchen, ließe ſich der Umſtand auffaſſen, daß Johannes der Täufer ganz in der Weiſe eines Indiſchen Saniaſſi's auftritt, dabei aber — in Thierfelle gekleidet! welches bekanntlich jedem Hindu ein Gräuel ſeyn würde; da ſogar die Königliche Societät zu Kalkutta ihr Exemplar der Vedas nur unter dem Verſprechen erhielt, daß ſie es nicht, nach Europäiſcher Weiſe, in Leder binden laſſen würde: daher es ſich in ihrer Bibliothek in Seide gebunden vorfindet. — Mitleid mit Thieren hängt mit der Güte des Charakters ſo genau zuſammen, daß man zuverſichtlich behaupten darf, wer gegen Thiere grauſam iſt, könne kein guter Menſch ſeyn. Auch zeigt dieſes Mitleid ſich als aus derſelben Quelle mit der gegen Menſchen zu übenden Tugend entſprungen. So z. B. werden fein fühlende Perſonen, bei der Erinnerung, daß ſie, in übler Laune, im Zorn, oder vom Wein erhitzt, ihren Hund, ihr Pferd, ihren Affen unverdienter oder unnöthiger Weiſe, oder

Digitized by Google

über die Gebühr gemißhandelt haben, dieſelbe Reue, dieſelbe Unzufriedenheit mit ſich ſelbſt empfinden, welche bei der Erinnerung an gegen Menſchen verübtes Unrecht empfunden wird, wo ſie die Stimme des ſtrafenden Gewiſſens heißt. Ich erinnere mich, geleſen zu haben, daß ein Engländer, der in Indien auf der Jagd, einen Affen geſchoſſen hatte, den Blick, welchen dieſer im Sterben auf ihn warf, nicht vergeſſen gekonnt und ſeitdem nie mehr auf Affen geſchoſſen hat. † Eben ſo Wilhelm Harris, ein wahrer Nimrod, der, bloß um das Vergnügen der Jagd zu genießen, in den Jahren 1836, 37 tief in das innere Afrika reiſte. In ſeiner 1838 zu Bombay erſchienenen Reiſe erzählt er, daß, nachdem er den erſten Elephanten, welches ein weiblicher war, erlegt hatte und am folgenden Morgen das gefallene Thier aufſuchte, alle andern Elephanten aus der Gegend entflohen waren: bloß das Junge des gefallenen hatte die Nacht bei der todten Mutter zugebracht, kam jetzt, alle Furcht vergeſſend, den Jägern mit den lebhafteſten und deutlichſten Bezeugungen ſeines troſtloſen Jammers entgegen, und umſchlang ſie mit ſeinem kleinen Rüſſel, um ihre Hülfe anzurufen. Da, ſagt Harris, habe ihn eine wahre Reue über ſeine That ergriffen und ſei ihm zu Muthe geweſen, als hätte er einen Mord begangen. † Dieſe fein fühlende Engliſche Nation ſehn wir, vor allen andern, durch ein hervorſtechendes Mitleid mit Thieren ausgezeichnet, welches ſich bei jeder Gelegenheit kund giebt und die Macht gehabt hat, dieſe übrigens in einem degradirenden Buchſtabenglauben befangene Nation dahin zu bewegen, daß ſie die in der Moral von der Religion gelaſſene Lücke durch die Geſetzgebung ausfüllte. Zu ihrem Ruhme ſei es geſagt, daß in England das Geſetz auch die Thiere ganz ernſtlich vor grauſamer Behandlung ſchützt und der Böſewicht es wirklich büßen muß, was er gegen Thiere, ſelbſt wenn ſie ihm gehören, gefrevelt hat. Ja, hiemit noch nicht zufrieden, beſteht in London eine zum Schutz der Thiere freiwillig zuſammengetretene Geſellſchaft, **Society for the prevention of cruelty to animals**, welche, auf Privatwegen, mit bedeutendem Auf-

wande, ſehr viel thut, um der Thierquälerei entgegen zu arbeiten. Ihre Emiſſarien paſſen heimlich auf, um nachher als Denunzianten der Quäler ſprachloſer, empfindender Weſen aufzutreten, und überall hat man deren Gegenwart zu befürchten. *) Bei ſteilen Brücken in London hält die Geſellſchaft ein Geſpann Pferde, welches jedem ſchwer beladenen Wagen unentgeltlich vorgelegt wird. Iſt das nicht ſchön? erzwingt es nicht unſern Beifall, ſo gut wie eine Wohlthat gegen Menſchen? Auch die **Philantropic Society** zu London ſetzte ihrerſeits im Jahre 1837 einen Preis von 30 Pfund aus, für die beſte Darlegung ſittlicher Gründe gegen Thierquälerei, welche jedoch hauptſächlich aus dem Chriſtenthum genommen ſeyn ſollten, wodurch freilich die Aufgabe erſchwert war: der Preis iſt 1839 dem Herrn Macnamara zuerkannt worden. † In Philadelphia beſteht, zu ähnlichen Zwecken, eine **Animals friends Society.** Dem Präſidenten derſelben hat T. Forſter, (ein Engländer) ſein Buch

---

*) † Wie ernſtlich die Sache genommen wird, zeigt das folgende ganz friſche Beiſpiel, welches ich aus dem **Birmingham-Journal** vom December 1839 überſetze: „Gefangennehmung einer Geſellſchaft von 84 Hundehetzern. — Da man erfahren hatte, daß Geſtern auf dem Plan in der „Fuchsſtraße zu Birmingham eine Hundehetze Statt finden ſollte, ergriff die „Geſellſchaft der Thierfreunde Vorſichtsmaaßregeln, um ſich der Hülfe der „Polizei zu verſichern, von welcher ein ſtarkes Detachement nach dem „Kampfplatze marſchirte und, ſobald es eingelaſſen worden, die geſammte „gegenwärtige Geſellſchaft arretirte. Dieſe Theilnehmer wurden nunmehr „paarweiſe mit Handſchlingen aneinandergebunden und dann das Ganze „durch ein langes Seil in der Mitte vereinigt: ſo wurden ſie nach dem „Polizei-Amt geführt, woſelbſt der Bürgermeiſter mit dem Magiſtrat „Sitzung hielt. Die beiden Hauptperſonen wurden jede zu einer Strafe „von einem Pfd. Sterl. nebſt 8½ Schilling Koſten (beinahe 10 Thl. Preuß.) „und im Nichtzahlungsfall zu 14 Tage ſchwerer Arbeit im Zuchthauſe ver„urtheilt. Die übrigen wurden entlaſſen.“ — Die Stutzer, welche bei ſolchen noblen Pläſirs nie zu fehlen pflegen, werden in der Proceſſion ſehr genirt ausgeſehn haben. Ich widme dieſe Zeitungsnachricht beſonders den jetzt in Deutſchland entſtehenden Vereinen gegen Thierquälerei, damit ſie ſehn, wie man es angreifen muß, wenn es etwas werden ſoll. Denn mit breiten Reden von „Momenten“ und „Bethätigen“ wird da nichts geſchafft. †

Digitized by Google

Philozoia, moral reflections on the actual condition of animals and the means of improving the same (Brüſſel 1839) dedicirt. Das Buch iſt originell und gut geſchrieben. Als Engländer ſucht der Verfaſſer ſeine Ermahnungen zu menſchlicher Behandlung der Thiere natürlich auch auf die Bibel zu ſtützen, gleitet jedoch überall ab; ſo daß er endlich zu dem Argument greift, Jeſus Chriſtus ſei ja im Stalle bei Oechſelein und Eſelein geboren, wodurch ſymboliſch angedeutet wäre, daß wir die Thiere als unſre Brüder zu betrachten und demgemäß zu behandeln hätten. — Alles hier Angeführte bezeugt, daß die in Rede ſtehende moraliſche Saite nachgerade auch in der occidentaliſchen Welt anzuklingen beginnt. † Daß übrigens das Mitleid mit Thieren nicht ſo weit führen muß, daß wir, wie die Bramanen, uns der thieriſchen Nahrung zu enthalten hätten, beruht darauf, daß in der Natur die Fähigkeit zum Leiden gleichen Schritt hält mit der Intelligenz: weshalb der Menſch durch Entbehruug der thieriſchen Nahrung, zumal im Norden, mehr leiden würde, als das Thier durch einen ſchnellen und ſtets unvorhergeſehenen Tod. Nach demſelben Maaßſtabe läßt der Menſch das Thier für ſich arbeiten, und nur das Uebermaaß der aufgelegten Anſtrenguug wird zur Grauſamkeit.

8) Sehen wir ein Mal ganz ab von aller, vielleicht möglichen, metaphyſiſchen Erforſchung des letzten Grundes jenes Mitleids, aus welchem allein die nichtegoiſtiſchen Handlungen hervorgehn können, und betrachten wir daſſelbe vom empiriſchen Standpunkt aus, bloß als Naturanſtalt; ſo wird Jedem einleuchten, daß zu möglichſter Linderung der zahlloſen und vielgeſtalteten Leiden, denen unſer Leben ausgeſetzt iſt und welchen Keiner ganz entgeht, wie zugleich als Gegengewicht des brennenden Egoismus, der alle Weſen erfüllt und oft in Bosheit übergeht, — die Natur nichts Wirkſameres leiſten konnte, als daß ſie in das menſchliche Herz jene wunderſame Anlage pflanzte, vermöge welcher das Leiden des Einen vom Andern mitempfunden wird, und aus der die Stimme hervorgeht, welche, je nachdem der Anlaß iſt, dieſem „Schone!“ Jenem „Hilf!“

Digitized by Google

ſtark und vernehmlich zuruft. Gewiß war von dem hieraus entſpringenden gegenſeitigen Beiſtand für die Wohlfahrt Aller mehr zu hoffen, als von einem allgemeinen und abſtrakten, aus gewiſſen Vernunftbetrachtungen und Begriffskombinationen ſich ergebenden, ſtrengen Pflichtgebot, von welchem um ſo weniger Erfolg zu erwarten ſtände, als dem rohen Menſchen allgemeine Sätze und abſtrakte Wahrheiten ganz unverſtändlich ſind, indem für ihn nur das Konkrete etwas iſt, — die ganze Menſchheit aber, mit Ausnahme eines äußerſt kleinen Theils, ſtets roh war und bleiben muß, weil die viele, für das Ganze unumgänglich nöthige körperliche Arbeit, die Ausbildung des Geiſtes nicht zuläßt. Hingegen zur Erweckung des als die alleinige Quelle uneigennütziger Handlungen und deshalb als die wahre Baſis der Moralität nachgewieſenen Mitleids, bedarf es keiner abſtrakten, ſondern nur der anſchauenden Erkenntniß, der bloßen Auffaſſung des konkreten Falles, auf welche daſſelbe, ohne weitere Gedankenvermittlung, ſogleich anſpricht.

9) In völliger Uebereinſtimmung mit dieſer letzten Betrachtung werden wir folgenden Umſtand finden. Die Begründung, welche ich der Ethik gegeben, läßt mich zwar unter den Schulphiloſophen ohne Vorgänger, ja ſie iſt, in Beziehung auf die Lehrmeinungen dieſer, paradox, indem Manche von ihnen, z. B. die Stoiker (Sen: de clem: II. 5.) Spinoza (Eth. IV. prop. 50.) Kant (Kritik der praktiſchen Vernunft S. 213. R. 257.) das Mitleid geradezu verwerfen und tadeln. Dagegen aber hat meine Begründung die Autorität des größten Moraliſten der ganzen neueren Zeit für ſich: denn das iſt ohne Zweifel J. J. Rouſſeau, der tiefe Kenner des menſchlichen Herzens, der ſeine Weisheit nicht aus Büchern, ſondern aus dem Leben ſchöpfte und ſeine Lehre nicht für das Katheder, ſondern für die Menſchheit beſtimmte, er, der Feind der Vorurtheile, der Zögling der Natur, welchem allein ſie die Gabe verliehen hatte, moraliſiren zu können, ohne langweilig zu ſeyn, weil er die Wahrheit traf und das Herz rührte. Von ihm alſo will ich

einige Stellen zur Beſtätigung meiner Anſicht herzuſetzen mir erlauben, nachdem ich im Bisherigen mit Anführungen ſo ſparſam wie möglich geweſen bin.

Im Discours sur l'origine de l'inégalité S. 91. (edit. Bip.) ſagt er: Il y a un autre principe, que Hobbes n'a point apperçu, et qui ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une *répugnance innée à voir souffrir son semblable.* Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre en accordant à l'homme *la seule vertu naturelle* qu'ait été forcé de reconnaitre le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle *de la pitié* etc. — S. 92. Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eut donné *la pitié* à l'appui de la raison: mais il n'a pas vû, que *de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales*, qu'il veut disputer aux hommes. En effet qu'est-ce-que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon *la pitié* appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général? La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier; car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre-chose, que désirer qu'il soit heureux? — — La commisération sera d'autant plus énergique, que *l'animal spectateur s'identifiera* plus intimément *avec l'animal souffrant.* S. 94. Il est donc bien certain, que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle, qui dans l'état de nature, tient lieu de lois, de moeurs et de vertus, avec cet avantage, que nul ne sera tenté de désobéir à sa douce voix: c'est elle, qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme sa subsistence acquise avec

Digitized by Google

peine, si lui même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs: c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée „fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse", inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle, bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente" fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible." C'est, en un mot, *dans ce sentiment naturel plutôt, que dans les argumens subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance qu'éprouverait tout homme à mal faire*, même indépendamment des maximes de l'éducation. — Hiemit vergleiche man was er ſagt im Emile L. IV. p. 115 — 120. (ed. Bip.) wo es unter Anderm heißt: En effet, comment nous laissons nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et en nous *identifiant avec l'animal souffrant*; *en quittant, pour ainsi dire, notre être, pour prendre le sien?* Nous ne souffrons qu'autant que nous jngeons qu'il souffre: *ce n'est pas dans nous, c'est dans lui, que nous souffrons.* — — — offrir au jeune homme des objects, sur lesquels puisse agir la force expansive de son coeur, qui le dilatent, qui l'étendent sur les autres êtres, qui le fassent partout *se retrouver hors de lui*; écarter avec soin ceux, qui le réserrent, le concentrent et tendent le ressort *du moi humain* etc. —

Von Autoritäten abſeiten der Schulen, wie geſagt, entblößt, führe ich noch an, daß die Chineſen fünf Kardinaltugenden (Tschang) annehmen, unter welchen das Mitleid (Sin) obenanſteht. Die übrigen vier ſind: Gerechtigkeit, Höflichkeit, Weisheit und Aufrichtigkeit: ſiehe Journ. Asiatique vol. 9. p. 62 Dem entſprechend ſehn wir auch bei den Hindu auf den zum Andenken verſtorbener Fürſten errichteten Gedächtnißtafeln unter den ihnen nachgerühmten Tugenden das Mitleid mit Menſchen und Thieren die erſte Stelle einnehmen. In Athen hatte das Mitleid einen Altar auf dem Forum: Ἀθηναίοις δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐστι Ἐλεου βωμός, ᾧ μάλιστα θεῶν ἐς ἀνθρώπινον βίον καὶ

Digitized by Google

μεταβολὰς πραγμάτων ὅτι ὠφέλιμος, μόνοι τιμὰς Ἑλλήνων νέμουσιν Ἀθηναῖοι. Πανσ. I, 17. — † Und ein von Stobäos uns aufbehaltener Ausſpruch des Phokion ſtellt das Mitleid als das Allerheiligſte im Menſchen dar: οὔτε ἐξ ἱεροῦ βωμὸν, οὔτε ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀφαιρετέον τὸν ἔλεον. †

§. 20.

Vom ethiſchen Unterſchiede der Charaktere.

Die letzte Frage, deren Beantwortung zur Vollſtändigkeit des dargelegten Fundaments der Ethik gehört, iſt dieſe: worauf beruht der ſo große Unterſchied im moraliſchen Verhalten der Menſchen? Wenn Mitleid die Grundtriebfeder aller ächten d. h. uneigennützigen Gerechtigkeit und Menſchenliebe iſt; warum wird der Eine, der Andre aber nicht dadurch bewogen? — Vermag vielleicht die Ethik, indem ſie die moraliſche Triebfeder aufdeckt, auch ſie in Thätigkeit zu verſetzen? Kaun ſie den hartherzigen Menſchen in einen mitleidigen und dadurch in einen gerechten und menſchenfreundlichen umſchaffen? — Gewiß nicht: der Unterſchied der Charaktere iſt angeboren uud unvertilgbar. † Dem Boshaften iſt ſeine Bosheit ſo angeboren, wie der Schlange ihre Giftzähne uud Giftblaſe; und ſo wenig wie ſie kann er es ändern. † Velle non discitur, hat der Erzieher des Nero geſagt. Platon unterſucht im Menon ausführlich, ob die Tugend ſich lehren laſſe oder nicht: er führt eine Stelle des Theognis an:

ἀλλὰ διδάσκων·
Οὔποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν.

und gelangt zu dem Reſultate: 'ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει, οὔτε διδακτόν· ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη, ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται: wobei mir der Unterſchied zwiſchen φύσει und θειᾳ μοιρᾳ ungefähr den zwiſchen Phyſiſch und Metaphyſiſch zu bezeichnen ſcheint. Schon der Vater der Ethik, Sokrates, hat, nach Angabe des Ariſtoteles, behauptet: 'οὐκ

ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλυς. (Eth. magna. I. 9.) Ariſtoteles ſelbſt äußert ſich in gleichem Sinn: πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι, καὶ σωφρονικοὶ, καὶ τ'ἄλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς. (Eth. Nicom: VI. 13.) † Desgleichen finden wir dieſe Ueberzeugung ſehr entſchieden ausgeſprochen in den jedenfalls ſehr alten, wenn auch vielleicht nicht ächten Fragmenten des Pythagoreers Archytas. Sie ſind abgedruckt in den Opusculis Graecorum sententiosis et moralibus, edente Orellio, Vol. 2. Daſelbſt heißt es S. 240, im Doriſchen Dialekt: τὰς γὰρ λόγοις καὶ ἀποδείξεσιν ποτιχρωμένας ἀρετὰς δέον ἐπιστάμας ποταγορέυεν, ἀρετὰν δέ, τὰν ἠθικὰν καὶ βελτίσταν *ἕξιν τῶ ἀλόγω μέρεος τᾶς ψυχᾶς*, καθ' ἃν καὶ ποιοί τινες ἦμεν λεγόμεθα κατὰ τὸ ἦθος, οἷον ἐλευθέριοι, δίκαιοι καὶ σώφρονες. † Wenn man die ſämmtlichen Tugenden und Laſter, welche *Ariſtoteles* im Buche de virtutibus et vitiis zu kurzer Ueberſicht zuſammengeſtellt hat, überblickt; ſo wird man finden, daß ſie alle ſich nur denken laſſen als angeborene Eigenſchaften, ja nur als ſolche ächt ſeyn können; hingegen wenn ſie, in Folge vernünftiger Ueberlegung, willkürlich angenommen wären, eigentlich auf Verſtellung hinauslaufen und unächt ſeyn würden: daher alsdann auf ihren Fortbeſtand und Bewährung im Drange der Umſtände durchaus nicht zu rechnen wäre. Nicht anders verhält es ſich auch mit der Tugend der Menſchenliebe, die beim Ariſtoteles, wie bei allen Alten, fehlt. *Kant* aber iſt es, der zuerſt dieſen wichtigen Punkt vollkommen aufgeklärt hat, durch ſeine große Lehre, daß dem *empiriſchen Charakter*, der, als eine Erſcheinung, ſich in der Zeit und in einer Vielheit von Handlungen darſtellt, der *intelligibele Charakter* zum Grunde liegt, welcher die Beſchaffenheit des Dinges an ſich jener Erſcheinung und daher von Raum und Zeit, Vielheit und Veränderung, unabhängig iſt. Hieraus allein wird die jedem Erfahrenen bekannte, ſo erſtaunliche, ſtarre Unveränderlichkeit der Charaktere erklärlich, welche die Wirklichkeit und Erfahrung den Verſprech-

ungen einer den Menſchen moraliſch beſſern wollenden und von Fortſchritten in der Tugend redenden Ethik allezeit ſiegreich entgegengehalten hat. † Wenn nicht der Charakter, als Urſprüngliches, unveränderlich und daher aller Beſſerung, mittelſt Berichtigung der Erkenntniß, unzugänglich wäre; wenn vielmehr, wie jene platte Ethik es behauptet, eine Beſſerung des Charakters mittelſt der Moral und demnach „ein ſtetiger Fortſchritt zum Guten" möglich wäre; — ſo müßte, ſollen nicht alle die vielen religiöſen Anſtalten und moraliſirenden Bemühungen ihren Zweck verfehlt haben, wenigſtens im Durchſchnitt, die ältere Hälfte der Menſchen bedeutend beſſer als die jüngere ſeyn. Davon iſt aber ſo wenig eine Spur, daß wir umgekehrt eher von jungen Leuten etwas Gutes hoffen, als von alten, als welche durch die Erfahrung ſchlimmer geworden ſind. — Daß unter den beſtraften Verbrechern ſich viel mehr junge als alte befinden, kommt daher, daß, wo Anlage zu dergleichen Thaten im Charakter liegt, ſie auch bald den Anlaß findet, als That hervorzutreten und ihr Ziel, Galeere oder Galgen, erreicht: und umgekehrt, wen die Anläſſe eines langen Lebens nicht zu Verbrechen haben bewegen können, der wird auch ſpäterhin nicht leicht auf Motive dazu ſtoßen. Daher ſcheint mir der wahre Grund der dem Alter gezollten Achtung darin zu liegen, daß ein Alter die Prüfung eines langen Lebens beſtanden und ſeine Unbeſcholtenheit bewahrt hat: denn dies iſt die Bedingung jener Achtung. — Dieſer Anſicht gemäß † hat man, im wirklichen Leben, ſich durch jene Verheißungen der Moraliſten auch niemals irre machen laſſen; ſondern hat dem, der einmal ſich ſchlecht erwieſen, nie mehr getraut, und auf den Edelmuth deſſen, der ein Mal Proben davon abgelegt, nach Allem, was ſich auch verändert haben mochte, ſtets mit Zuverſicht hingeblickt. **Operari sequitur Esse**, iſt ein fruchtbarer Satz der Scholaſtik: jedes Ding in der Welt wirkt nach ſeiner unveränderlichen Beſchaffenheit, die ſein Weſen, ſeine **Essentia** ausmacht; ſo auch der Menſch. Wie Einer iſt, ſo wird, ſo muß er handeln, und das **liberum arbitrium indifferentiae** iſt eine längſt explodirte

Erfindung aus der Kindheit der Philoſophie, mit welcher immerhin ſich einige alte Weiber im Doktorhute noch ſchleppen mögen.

Die drei ethiſchen Grundtriebfedern des Menſchen, Egoismus, Bosheit, Mitleid, ſind in Jedem in einem andern und unglaublich verſchiedenen Verhältniß vorhanden. Je nachdem dieſes iſt, werden die Motive auf ihn wirken und die Handlungen ausfallen. Ueber einen egoiſtiſchen Charakter werden nur egoiſtiſche Motive Gewalt haben, und die zum Mitleid, wie die zur Bosheit redenden werden nicht dagegen aufkommen: er wird ſo wenig ſein Intereſſe opfern, um an ſeinem Feinde Rache zu nehmen, als um ſeinem Freunde zu helfen. Ein Anderer, der für boshafte Motive ſtark empfänglich iſt, wird oft, um Andern zu ſchaden, großen eigenen Nachtheil nicht ſcheuen. Denn es giebt Charaktere, die im Verurſachen des fremden Leidens einen Genuß finden, der das eigene eben ſo große überwiegt: **dum alteri noceat sui negligens (Sen: de ira I. 1.)** Dieſe gehn mit leidenſchaftlicher Wonne in den Kampf, in welchem ſie eben ſo große Verletzungen zu empfangen als auszutheilen erwarten: ja, ſie werden, mit Vorbedacht, den, der ihnen ein Uebel verurſacht hat, morden und gleich darauf, um der Strafe zu entgehn, ſich ſelbſt; wie dies die Erfahrung ſehr oft gezeigt hat. Hingegen beſteht die Güte des Herzens in einem tief gefühlten, univerſellen Mitleid mit Allem was Leben hat, zunächſt aber mit dem Menſchen, weil mit der Steigerung der Intelligenz die Empfänglichkeit für das Leiden gleichen Schritt hält: daher die unzähligen, geiſtigen und körperlichen Leiden des Menſchen das Mitleid viel ſtärker in Anſpruch nehmen, als der allein körperliche und ſelbſt da dumpfere Schmerz des Thieres. Die Güte des Charakters wird demnach zunächſt abhalten von jeder Verletzung des Andern, worin es auch ſei, ſodann aber auch zur Hülfe auffordern, wo immer ein fremdes Leiden ſich darbietet. Und auch hiemit kann es eben ſo weit gehn, wie in umgekehrter Richtung mit der Bosheit, nämlich bis dahin, daß Charaktere von ſeltener Güte ſich

fremdes Leiden mehr zu Herzen nehmen als eigenes, und daher für Andere Opfer bringen, durch welche ſie ſelbſt mehr leiden als vorhin der, dem ſie geholfen. Wo Mehreren oder gar Vielen zugleich dadurch zu helfen iſt, werden ſie erforderlichenfalls ſich ganz aufopfern: ſo Arnold von Winkelried. Vom *Paulinus*, Biſchofe zu Nola, im 5. Jahrhundert, während des Einfalls der Vandalen aus Afrika in Italien, erzählt Joh. v. Müller (Weltgeſchichte B. X. c. 10.) „Nachdem er, zum Löſe-„geld für Gefangene, alle Schätze der Kirche, ſein und ſeiner „Freunde eigenes Vermögen dargebracht, und er den Jammer „einer Wittwe ſah, deren einziger Sohn fortgeführt wurde, bot „er für dieſen ſich ſelber zur Dienſtbarkeit. Denn wer von gutem „Alter war und nicht vom Schwerdte fiel, wurde gefangen nach „Karthago geführt.“

Dieſer unglaublich großen, angeborenen und urſprünglichen Verſchiedenheit gemäß, werden Jeden nur *die* Motive vorwaltend anregen, für welche er überwiegende Empfänglichkeit hat; so wie der *eine* Körper nur auf Säuren, der andere nur auf Alkalien reagirt: und wie dieſes, ſo iſt auch jenes nicht zu ändern. Die menſchenfreundlichen Motive, welche für den guten Charakter ſo mächtige Antriebe ſind, vermögen als ſolche nichts über den, der allein für egoiſtiſche Motive empfänglich iſt. Will man nun dieſen dennoch zu menſchenfreundlichen Handlungen bringen; ſo kann es nur geſchehn durch die Vorſpiegelung, daß die Milderung der fremden Leiden mittelbar, auf irgend einem Wege, zu *ſeinem eigenen Vortheil* gereicht: (wie denn auch die meiſten Sittenlehren eigentlich verſchiedenartige Verſuche in dieſem Sinne ſind.) Dadurch wird aber ſein Wille bloß irre geleitet, nicht gebeſſert. Zu wirklicher Beſſerung wäre erfordert, daß man die ganze Art ſeiner Empfänglichkeit für Motive umwandelte, alſo z. B. machte, daß dem Einen fremdes Leiden als ſolches nicht mehr gleichgültig, dem Andern die Verurſachung deſſelben nicht mehr Genuß wäre, oder einem Dritten nicht jede, ſelbſt die geringſte Vermehrung des eigenen Wohlſeyns alle Motive anderer Art weit

Digitized by Google

überwöge und unwirkſam machte. Dies aber iſt viel gewiſſer unmöglich, als daß man Blei in Gold umwandeln könnte. Denn es würde erfordern, daß man dem Menſchen gleichſam das Herz im Leibe umkehrte, ſein tief Innerſtes umſchüfe. Hingegen iſt Alles, was man zu thun vermag, daß man den Kopf aufhellt, die Einſicht berichtigt, den Menſchen zu einer richtigeren Auffaſſung des objektiv Vorhandenen, der wahren Verhältniße des Lebens bringt. Hiedurch aber wird nichts weiter erreicht, als daß die Beſchaffenheit ſeines Willens ſich konſequenter, deutlicher und entſchiedener an den Tag legt, ſich unverfälſcht ausſpricht. Denn, wie manche gute Handlungen im Grunde auf falſchen Motiven, auf wohlgemeinten Vorſpiegelungen eines dadurch in dieſer oder jener Welt zu erlangenden eigenen Vortheils beruhen; ſo beruhen auch manche Miſſethaten bloß auf falſcher Erkenntniß der menſchlichen Lebensverhältniße. Hierauf gründet ſich das Amerikaniſche Pönitentiarſyſtem: es beabſichtigt nicht, das Herz des Verbrechers zu beſſern, ſondern bloß, ihm den Kopf zurechtzuſetzen, damit er zu der Einſicht gelange, daß Arbeit und Ehrlichkeit ein ſicherer, ja leichterer Weg zum eigenen Wohle ſind, als Spitzbüberei.

Durch Motive läßt ſich Legalität erzwingen, nicht Moralität: man kann das Handeln umgeſtalten, nicht aber das eigentliche Wollen, welchem allein moraliſcher Werth zuſteht. Man kann nicht das Ziel verändern, dem der Wille zuſtrebt, ſondern nur den Weg, den er dahin einſchlägt. Belehrung kann die Wahl der Mittel ändern, nicht aber die der letzten allgemeinen Zwecke: dieſe ſetzt jeder Wille ſich, ſeiner urſprünglichen Natur gemäß. Man kann dem Egoiſten zeigen, wie er durch Aufgeben kleiner Vortheile größere erlangen wird, dem Boshaften, daß die Verurſachung fremder Leiden größere auf ihn ſelbſt bringen wird. Aber den Egoismus ſelbſt, die Bosheit ſelbſt wird man Keinem ausreden; ſo wenig als der Katze ihre Neigung zum Mauſen. Sogar die Güte des Charakters kann, durch Vermehrung der Einſicht, durch Belehrung über die Verhältniſſe des Lebens, alſo durch Aufhellung des

Digitized by Google

Kopfs, zu einer folgerechteren und vollkommneren Aeußerung ihres Weſens gebracht werden, z. B. mittelſt Nachweiſung der entfernteren Folgen, welche unſer Thun für Andre hat, wie etwan der Leiden, welche für ſie, mittelbar und erſt im Laufe der Zeit, aus dieſer oder jener Handlung, die wir für ſo ſchlimm nicht hielten, erwachſen, desgleichen durch Belehrung über die nachtheiligen Folgen mancher gutherzigen Handlung, z. B. der Verſchonung eines Verbrechers; beſonders auch über den Vorrang, welcher dem **Neminem laede** durchgängig vor dem **Omnes juva** zuſteht u. ſ. f. In dieſer Hinſicht giebt es allerdings eine moraliſche Bildung und eine beſſernde Ethik: aber darüber hinaus geht ſie nicht, und die Schranke iſt leicht abzuſehn. Der Kopf wird aufgehellt; das Herz bleibt ungebeſſert. Das Grundweſentliche, das Entſchiedene, im Moraliſchen, wie im Intellektuellen und wie im Phyſiſchen, iſt das Angeborene: die Kunſt kann überall nur nachhelfen. Jeder iſt, was er iſt, gleichſam „von Gottes Gnaden," **jure divino**, *θείᾳ μοίρᾳ*.

„Du biſt am Ende — was Du biſt.
„Setz' dir Perrücken auf von Millionen Locken,
„Setz' deinen Fuß auf ellenhohe Socken:
„Du bleibſt doch immer was Du biſt."

Aber ſchon lange höre ich den Leſer die Frage aufwerfen: wo bleibt Schuld und Verdienſt? — Zur Antwort hierauf verweiſe ich auf §. 10. Daſelbſt hat, was ſonſt hier vorzutragen wäre, ſchon ſeine Stelle gefunden, weil es in enger Verbindung mit Kants Lehre vom Zuſammenbeſtehn der Freiheit mit der Nothwendigkeit ſteht. Das dort Geſagte alſo bitte ich hier nochmals zu leſen. In Gemäßheit deſſelben iſt das **Operari**, beim Eintritt der Motive, durchweg nothwendig: daher kann die Freiheit, welche ſich allein durch die Verantwortlichkeit ankündigt, nur im **Esse** liegen. Die Vorwürfe des Gewiſſens betreffen zwar zunächſt und oſtenſibel das, was wir gethan haben, eigentlich und im Grunde aber das, was wir ſind, als worüber unſre Thaten allein vollgültiges Zeugniß ablegen, indem ſie zu unſerm Charakter ſich verhalten wie die

Digitized by Google

Symptome zur Krankheit. In dieſem Esse alſo, in dem was wir ſind, muß auch Schuld und Verdienſt liegen. Was wir an Andern entweder hochachten und lieben, oder verachten und haßen, iſt nicht ein Wandelbares und Veränderliches, ſondern ein Bleibendes, ein für alle Mal Beſtehendes: das was ſie ſind: und kommen wir etwan von ihnen zurück; ſo ſagen wir nicht, daß ſie ſich geändert, ſondern daß wir uns in ihnen geirrt haben. Eben ſo iſt der Gegenſtand unſerer Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit uns ſelbſt das was wir ſind, unwiderruflich ſind und bleiben: dies erſtreckt ſich ſogar auf die intellektuellen, ja auf die phyſiognomiſchen Eigenſchaften. Wie ſollte alſo nicht in dem was wir ſind, Schuld und Verdienſt liegen? — Die immer vollſtändiger werdende Bekanntſchaft mit uns ſelbſt, das immer mehr ſich füllende Protokoll der Thaten iſt das Gewiſſen. Das Thema des Gewiſſens ſind zunächſt unſere Handlungen, und zwar ſind es diejenigen, in welchen wir dem Mitleid, das uns aufforderte, Andere wenigſtens nicht zu verletzen, ja ſogar ihnen Hülfe und Beiſtand zu leiſten, entweder kein Gehör gegeben haben, weil Egoismus oder gar Bosheit uns leitete, oder aber, mit Verleugnung dieſer beiden, jenem Rufe gefolgt ſind. Beide Fälle zeigen die Größe des Unterſchiedes an, den wir zwiſchen uns und Andern machen. Auf dieſem Unterſchiede beruhen zuletzt die Grade der Moralität oder Immoralität, d. h. der Gerechtigkeit und Menſchenliebe, wie auch ihres Gegentheils. Die immer reicher werdende Erinnerung der in dieſer Hinſicht bedeutſamen Handlungen vollendet mehr und mehr das Bild unſers Charakters, die wahre Bekanntſchaft mit uns ſelbſt. Aus dieſer aber erwächſt Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns, mit dem, was wir ſind, je nachdem Egoismus, Bosheit oder Mitleid vorgewaltet haben, d. h. je nachdem der Unterſchied, den wir zwiſchen unſrer Perſon und den übrigen gemacht haben, größer oder kleiner geweſen iſt. Nach demſelben Maaßſtabe beurtheilen wir ebenfalls die Andern, deren Charakter wir eben ſo empiriſch wie den eigenen, nur unvollkommner, kennen lernen;

Digitized by Google

hier tritt als Lob, Beifall, Hochachtung, oder Tadel, Unwille und Verachtung auf, was bei der Selbſtbeurtheilung ſich als Zufriedenheit oder Unzufriedenheit, die bis zur Gewiſſensangſt gehen kann, kund gab. Daß auch die Vorwürfe, welche wir Andern machen, nur *zunächſt* auf die Thaten, *eigentlich* aber auf den unveränderlichen Charakter derſelben gerichtet ſind, und Tugend oder Laſter als inhärirende, bleibende Eigenſchaften angeſehn werden, bezeugen manche ſehr häufig vorkommende Redensarten, z. B. „Jetzt ſehe ich, wie du biſt!" — „In dir habe ich mich geirrt." — Now I see what You are! — Voilà donc, comme tu es! — „So bin ich nicht"! — „Ich bin nicht der Mann, der fähig wäre, Sie zu hintergehn" u. dgl. m. ferner auch: les ames bien nées; εὐγενὴς, εὐγένεια, für tugendhaft, Tugend; generosioris animi amicus, u. ſ. w.

Durch Vernunft iſt das Gewiſſen bloß deshalb bedingt, weil nur vermöge ihrer eine deutliche und zuſammenhängende Rückerinnerung möglich iſt. Es liegt in der Natur der Sache, daß das Gewiſſen erſt *hinterher* ſpricht, weshalb es auch das *richtende* Gewiſſen heißt. *Vorher* ſprechen kann es nur im uneigentlichen Sinn, nämlich indirekt, indem die Reflexion aus der Erinnerung ähnlicher Fälle auf die künftige Mißbilligung einer erſt projektirten That ſchließt. — So weit geht die ethiſche Thatſache des Bewußtſeyns: ſie ſelbſt bleibt als metaphyſiſches Problem ſtehn, welches nicht unmittelbar zu unſrer Aufgabe gehört, jedoch im letzten Abſchnitt berührt werden wird. — Zu der Erkenntniß, daß das Gewiſſen nur die mittelſt der Thaten entſtehende Bekanntſchaft mit dem eigenen unveränderlichen Charakter iſt, ſtimmt es vollkommen, daß die in verſchiedenen Menſchen ſo höchſt verſchiedene *Empfänglichkeit* für die Motive des Eigennutzes, der Bosheit und des Mitleids, worauf der ganze moraliſche Werth des Menſchen beruht, nicht etwas aus einem Andern Erklärliches, noch durch Belehrung zu Erlangendes und daher in der Zeit Entſtehendes und Veränderliches, ja vom Zufall Abhängiges, ſondern angeboren, unveränderlich und nicht weiter erklärlich iſt. Demgemäß iſt der Lebenslauf ſelbſt, mit allem ſeinem vielgeſtalteten Treiben, nichts weiter als das

Digitized by Google

äußere Zifferblatt jenes inneren, urſprünglichen Getriebes, oder der Spiegel, in welchem allein dem Intellekt eines Jeden die Beſchaffenheit ſeines eigenen Willens, der ſein Kern iſt, offenbar werden kann.

Wer ſich die Mühe giebt, das hier und im erwähnten §. 10. Geſagte recht zu durchdenken, wird in meiner Begründung der Ethik eine Konſequenz und abgerundete Ganzheit entdecken, welche allen andern abgeht, und andrerſeits eine Uebereinſtimmung mit den Thatſachen der Erfahrung, welche jene noch weniger haben. Denn nur die Wahrheit kann durchgängig mit ſich und mit der Natur übereinſtimmen: hingegen ſtreiten alle falſche Grundanſichten innerlich mit ſich ſelbſt und nach außen mit der Erfahrung, welche bei jedem Schritte ihren ſtillen Proteſt einlegt.

Daß jedoch beſonders die hier am Schluſſe dargelegten Wahrheiten vielen feſtgewurzelten Vorurtheilen und Irrthümern, namentlich einer gewiſſen gangbaren Kinderſchulen-Moral geradezu vor den Kopf ſtoßen, iſt mir gar wohl, jedoch ohne Reue und Bedauern, bewußt. Denn erſtlich ſpreche ich hier nicht zu Kindern, noch zum Volke, ſondern zu einer erleuchteten Akademie, deren rein theoretiſche Frage auf die letzten Grundwahrheiten der Ethik gerichtet iſt, und die auf eine höchſt ernſthafte Frage auch eine ernſte Antwort erwartet: und zweitens halte ich dafür, daß es weder privilegirte, noch nützliche, noch ſelbſt unſchädliche Irrthümer geben kann, ſondern jeder Irrthum unendlich mehr Schaden als Nutzen ſtiftet. — Wollte man hingegen beſtehende Vorurtheile zum Maaßſtabe der Wahrheit oder zum Gränzſtein machen, den ihre Darlegung nicht überſchreiten darf, ſo würde es redlicher ſeyn, philoſophiſche Fakultäten und Akademien ganz eingehn zu laſſen: denn was nicht iſt, ſoll auch nicht ſcheinen.

Digitized by Google

IV.

Zur metaphyſiſchen Auslegung des ethiſchen Urphänomens.

§. 21.

Verſtändigung über dieſe Zugabe.

Im Bisherigen habe ich die moraliſche Triebfeder als Thatſache nachgewieſen und habe gezeigt, wie aus ihr allein uneigennützige Gerechtigkeit und ächte Menſchenliebe hervorgehen können, auf welchen zwei Kardinaltugenden alle übrigen beruhen. Zur Begründung der Ethik iſt dies hinreichend, inſofern dieſe nothwendig auf irgend etwas thatſächlich und nachweisbar Vorhandenes, ſei es nun in der Außenwelt oder im Bewußtſeyn gegeben, geſtützt werden muß; wenn man nicht etwan, wie manche meiner Vorgänger, bloß einen abſtrakten Satz beliebig annehmen und aus ihm die ethiſchen Vorſchriften ableiten, oder, wie Kant, mit einem bloßen Begriff, dem des Geſetzes, eben ſo verfahren will. Der von der Königl. Societät geſtellten Aufgabe ſcheint mir hiedurch genügt zu ſeyn, da ſolche auf das Fundament der Ethik gerichtet iſt und nicht noch eine Metaphyſik dazu verlangt, um wieder jenes zu begründen. Inzwiſchen ſehe ich ſehr wohl, daß der menſchliche Geiſt hiebei die letzte Befriedigung und Beruhigung noch nicht findet. Wie am Ende jeder Forſchung und jeder Realwiſſenſchaft, ſo ſteht er auch hier vor einem Urphänomen, welches zwar Alles unter ihm Begriffene und aus ihm Folgende erklärt, ſelbſt aber unerklärt bleibt und als ein Räthſel vorliegt. Auch hier alſo ſtellt ſich die Forderung einer Metaphyſik ein, d. h. einer letzten Erklärung der Urphänomene als ſolcher und, wenn in ihrer Ge-

ſammtheit genommen, der Welt. Dieſe Forderung erhebt auch hier die Frage, warum das Vorhandene und Verſtandene ſich ſo und nicht anders verhalte und wie aus dem Weſen an ſich der Dinge der dargelegte Charakter der Erſcheinung hervorgehe. Ja, bei der Ethik iſt das Bedürfniß einer metaphyſiſchen Grundlage um ſo dringender, als die philoſophiſchen wie die religiöſen Syſteme darüber einig ſind, daß die ethiſche Bedeutſamkeit der Handlungen zugleich eine metaphyſiſche, d. h. über die bloße Erſcheinung der Dinge und ſomit auch über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausreichende, demnach mit dem ganzen Daſeyn der Welt und dem Looſe des Menſchen in engſter Beziehung ſtehende ſeyn müſſe; indem die letzte Spitze, in welche die Bedeutung des Daſeyns überhaupt auslaufe, zuverläſſig das Ethiſche ſei. Dies Letztere bewährt ſich auch durch die unleugbare Thatſache, daß, bei Annäherung des Todes, der Gedankengang eines jeden Menſchen, gleichviel ob dieſer religiöſen Dogmen angehängt habe oder nicht, eine moraliſche Richtung nimmt und er die Rechnung über ſeinen vollbrachten Lebenslauf durchaus in moraliſcher Rückſicht abzuſchließen bemüht iſt. Demgemäß ſehn wir, um an ein hiſtoriſches Beiſpiel zu erinnern, den Perikles, auf dem Sterbebette, von allen ſeinen Großthaten nichts hören wollen, ſondern nur davon, daß er nie einen Bürger in Trauer verſetzt hatte (Plut. in Pericl.). Und, um einen ſehr heterogenen Fall daneben zu ſtellen, ich erinnere mich, aus dem Berichte der Ausſagen vor einer Engliſchen Jury, daß ein roher, fünfzehnjähriger Negerjunge, auf einem Schiffe, im Begriff an einer ſo eben in einer Schlägerei erhaltenen Verletzung zu ſterben, eilig alle Kameraden herbeiholen ließ, um ſie zu fragen, ob er jemals einen von ihnen gekränkt oder beleidigt hätte, und bei der Verneinung große Beruhigung fand. Durchgängig lehrt die Erfahrung, daß Sterbende ſich vor dem Scheiden mit Jedem zu verſöhnen wünſchen. Dieſe Thatſachen ſind allgemein und treten ohne Unterſchied der Religion ein. Wegen dieſer unleugbaren ethiſch-metaphyſiſchen Tendenz des Lebens könnte auch, ohne eine in dieſem Sinn

Digitized by Google

gegebene Auslegung deſſelben, keine Religion in der Welt Fuß faſſen: denn mittelſt ihrer ethiſchen Seite hat jede ihren Anhaltspunkt in den Gemüthern. Jede Religion legt ihr Dogma der jedem Menſchen fühlbaren, aber deshalb noch nicht verſtändlichen, moraliſchen Triebfeder zum Grunde und verknüpft es ſo eng mit derſelben, daß beide als unzertrennlich erſcheinen: † ja, die Prieſter ſind bemüht, Unglauben und Immoralität für Eins und Daſſelbe auszugeben. † Hierauf beruht es, daß dem Gläubigen der Ungläubige für identiſch mit dem moraliſch Schlechten gilt, wie wir ſchon daran ſehn, daß Ausdrücke, wie Gottlos, Atheiſtiſch, Unchriſtlich, Ketzer u. dgl. als ſynonym mit moraliſch Schlecht gebraucht werden. Den Religionen iſt die Sache dadurch leicht gemacht, daß ſie, vom Glauben ausgehend, dieſen für ihr Dogma ſchlechthin, ja unter Drohungen fordern dürfen. Aber die philoſophiſchen Syſteme haben hier nicht ſo leichtes Spiel: daher man bei Unterſuchung aller Syſteme finden wird, daß es, wie mit der Begründung der Ethik, ſo auch mit dem Anknüpfungspunkte derſelben an die gegebene Metaphyſik überall äußerſt ſchlecht beſtellt iſt. Und doch iſt die Forderung, daß die Ethik ſich auf die Metaphyſik ſtütze, unabweisbar, wie ich dies ſchon in der Einleitung durch Wolfs und Kants Autorität bekräftigt habe.

Nun aber iſt das Problem der Metaphyſik ſo ſehr das ſchwerſte aller den menſchlichen Geiſt beſchäftigenden Probleme, daß es von vielen Denkern für ſchlechthin unauflösbar gehalten wird. Für mich kommt, in gegenwärtigem Fall, noch der ganz beſondere Nachtheil hinzu, den die Form einer abgeriſſenen Monographie herbeiführt, daß ich nämlich nicht von einem beſtimmten metaphyſiſchen Syſteme, zu welchem ich mich etwan bekenne, ausgehn darf; weil ich es entweder darzulegen, welches viel zu weitläuftig, oder als gegeben und gewiß anzunehmen hätte, welches höchſt mißlich ſeyn würde. Hieraus wieder folgt, daß ich hier ſo wenig als im Vorhergehenden die ſynthetiſche, ſondern nur die analytiſche Methode anwenden darf, d. h. nicht vom Grunde auf die Folgen, ſondern von den

Folgen auf den Grund zu gehn habe. Dieſe harte Nothwendigkeit aber, vorausſetzungslos zu verfahren und von keinem andern als dem Allen gemeinſamen Standpunkt auszugehn, hat mir ſchon die Darlegung des Fundaments der Ethik ſo ſehr erſchwert, daß ich jetzt auf dieſelbe zurückſehe, wie auf ein zu Stande gebrachtes ſchweres Kunſtſtück, dem analog, wo Einer aus freier Hand gemacht hat, was ſonſt überall nur auf einer feſten Unterlage ausgeführt wird. Vollends aber jetzt, wo die Frage nach der metaphyſiſchen Auslegung der ethiſchen Grundlage angeregt iſt, wird die Schwierigkeit des vorausſetzungsloſen Verfahrens ſo überwiegend, daß ich nur den Ausweg ſehe, es bei ganz allgemeinen Umriſſen bewenden zu laſſen, mehr Andeutungen als Ausführungen zu geben, den Weg, der hier zum Ziele führt, zu zeigen, aber nicht ihn bis ans Ende zu verfolgen und überhaupt nur einen ſehr geringen Theil von dem zu ſagen, was ich unter andern Umſtänden hier vorzubringen hätte. Bei dieſem Verfahren aber berufe ich mich, neben den eben dargelegten Gründen, darauf, daß die eigentliche Aufgabe in den vorhergehenden Abſchnitten gelöſt iſt, folglich was ich hier noch darüber leiſte ein opus supererogationis, eine beliebig zu gebende und beliebig zu nehmende Zugabe iſt.

§. 22.

Metaphyſiſche Grundlage.

Den feſten Boden der Erfahrung, welcher bis hieher alle unſre Schritte getragen hat, ſollen wir alſo jetzt verlaſſen, um in dem, wohin keine Erfahrung auch nur möglicherweiſe reichen kann, die letzte theoretiſche Befriedigung zu ſuchen, glücklich, wenn uns auch nur ein Fingerzeig, ein flüchtiger Durchblick zu Theil wird, bei welchem wir uns einigermaaßen beruhigen können. Hingegen was uns nicht verlaſſen ſoll, iſt die bisherige Redlichkeit des Verfahrens: wir werden nicht, nach der Weiſe der ſogenannten Nach-Kantiſchen Philoſophie, uns in

Träumereien gefallen, Mährchen auftiſchen, durch Worte zu imponiren und dem Leſer Sand in die Augen zu ſtreuen ſuchen; ſondern ein Weniges, redlich dargeboten, iſt unſere Verheißung.

Das, was bis hieher Erklärungsgrund war, wird jetzt ſelbſt unſer Problem, nämlich jenes jedem Menſchen angeborene und unvertilgbare, natürliche Mitleid, welches ſich uns als die alleinige Quelle nicht-egoiſtiſcher Handlungen ergeben hat: dieſen aber ausſchließlich kommt moraliſcher Werth zu. Die Weiſe vieler modernen Philoſophen, welche die Begriffe Gut und Böſe als einfache, d. h. keiner Erklärung bedürftige noch fähige Begriffe behandeln und dann meiſtens ſehr geheimnißvoll von einer „Idee des Guten“ reden, aus welcher ſie die Stütze ihrer Ethik, oder wenigſtens einen Deckmantel ihrer Dürftigkeit machen, *) nöthigt mich, hier die Erklärung einzuſchalten, daß dieſe Begriffe nichts weniger als einfach, geſchweige a priori gegeben, ſondern Ausdrücke einer Relation und aus der alltäglichſten Erfahrung geſchöpft ſind. Alles, was den Beſtrebungen irgend eines individuellen Willens gemäß iſt, heißt, in Beziehung auf dieſen, gut: — gutes Eſſen, gute Wege, gute Vorbedeutung; — das Gegentheil ſchlecht, an belebten Weſen böſe. Ein Menſch, der, vermöge ſeines Charakters, den Beſtrebungen Andrer nicht gern hinderlich, vielmehr, ſo weit er füglich kann, günſtig und förderlich iſt, der alſo Andre nicht verletzt, vielmehr ihnen, wo er kann, Hülfe und Beiſtand leiſtet, wird von ihnen, in eben derſelben Rückſicht, ein guter Menſch genannt, mithin der Begriff Gut, von demſelben relativen, empiriſchen und im paſſiven Subjekt gelegenen Geſichtspunkte aus, auf ihn angewandt. Unterſuchen wir nun

*) „Der Begriff des Guten, in ſeiner Reinheit, iſt ein Urbegriff, „eine abſolute Idee, deren Inhalt ſich im Unendlichen verliert.“

Bouterweck. Praktiſche Aphorismen, S. 54.

Man ſieht, er möchte aus dem ſchlichten, ja trivialen Begriff Gut am liebſten einen Διϊπετης machen, um ihn als Götzen im Tempel aufſtellen zu können.

aber den Charakter eines ſolchen Menſchen nicht bloß in Hinſicht auf Andre, ſondern an ſich ſelbſt; ſo wiſſen wir aus dem Vorhergehenden, daß eine ganz unmittelbare Theilnahme am Wohl und Wehe Anderer, als deren Quelle wir das Mitleid erkannt haben, es iſt, aus welcher die Tugenden der Gerechtigkeit und Menſchenliebe in ihm hervorgehn. Gehn wir aber auf das Weſentliche eines ſolchen Charakters zurück; ſo finden wir es unleugbar darin, daß er *weniger als die Uebrigen einen Unterſchied zwiſchen ſich und Andern macht.* Dieſer *Unterſchied* iſt in den Augen des boshaften Charakters ſo groß, daß ihm fremdes Leiden unmittelbar Genuß iſt, den er deshalb, ohne weitern eigenen Vortheil, ja ſelbſt dieſem entgegen, ſucht. Derſelbe *Unterſchied* iſt in den Augen des Egoiſten noch groß genug, damit er, um einen kleinen Vortheil für ſich zu erlangen, großen Schaden Anderer als Mittel gebrauche. Dieſen Beiden iſt alſo zwiſchen dem Ich, welches ſich auf ihre eigene Perſon beſchränkt, und dem *Nicht-Ich*, welches die übrige Welt begreift, eine weite Kluft, ein mächtiger *Unterſchied*: pereat mundus, dum ego salvus sim, iſt ihre Maxime. Dem guten Menſchen hingegen iſt dieſer *Unterſchied* keineswegs ſo groß, ja, in den Handlungen des Edelmuths erſcheint er als aufgehoben, indem hier das fremde Wohl auf Koſten des eigenen befördert, alſo das fremde Ich dem eigenen gleichgeſetzt wird: und wo *viele* Andre zu retten ſind, wird das eigene Ich ihnen gänzlich zum Opfer gebracht, indem der Einzelne für Viele ſein Leben hingiebt.

Es frägt ſich jetzt, ob die letztere Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen dem eigenen und dem fremden Ich, welche den Handlungen des guten Charakters zum Grunde liegt, eine irrige ſei und auf einer Täuſchung beruhe? oder ob dies vielmehr der Fall der entgegengeſetzten Auffaſſung ſei, auf welcher der Egoismus und die Bosheit fußt? —

Dieſe dem Egoismus zum Grunde liegende Auffaſſung iſt, *empiriſch*, ſtreng gerechtfertigt. Der *Unterſchied* zwiſchen der eigenen und der fremden Perſon erſcheint erfahrungsmäßig

Digitized by Google

als ein abſoluter. Die Verſchiedenheit des Raumes, welche mich von dem Andern trennt, trennt mich auch von ſeinem Wohl und Wehe. — Hiegegen wäre jedoch zunächſt zu bemerken, daß die Erkenntniß, die wir vom eigenen Selbſt haben, keineswegs eine erſchöpfende und bis auf den letzten Grund klare iſt. Durch die Anſchauung, welche das Gehirn auf Data der Sinne vollzieht, alſo mittelbar, erkennen wir den eigenen Leib als ein Objekt im Raum, und durch den innern Sinn die fortlaufende Reihe unſrer Beſtrebungen und Willensakte, die auf Anlaß äußerer Motive entſtehn, endlich auch die mannichfaltigen, ſchwächeren oder ſtärkeren Bewegungen des eigenen Willens, auf welche alle inneren Gefühle ſich zurückführen laſſen. Das iſt Alles: denn das Erkennen wird nicht ſelbſt wieder erkannt. Hingegen das eigentliche Subſtrat dieſer ganzen Erſcheinung, unſer inneres Weſen an ſich, das Wollende und Erkennende ſelbſt, iſt uns nicht zugänglich: wir ſehn bloß nach Außen, innen iſt es finſter. Demnach iſt die Kenntniß, welche wir von uns ſelbſt haben, keineswegs eine vollſtändige und erſchöpfende, vielmehr ſehr oberflächlich, und dem größern, ja hauptſächlichen Theil nach ſind wir uns ſelber unbekannt und ein Räthſel: oder, wie Kant ſagt: das Ich erkennt ſich nur als Erſcheinung, nicht nach dem, was es an ſich ſeyn mag. Jenem andern Theile nach, der in unſere Erkenntniß fällt, iſt zwar Jeder vom Andern gänzlich verſchieden: aber hieraus folgt noch nicht, daß es ſich eben ſo verhalte hinſichtlich des großen und weſentlichen Theiles, der Jedem verdeckt und unbekannt bleibt. Für dieſen iſt alſo wenigſtens eine Möglichkeit übrig, daß er in Allen Eines und identiſch ſei.

Worauf beruht alle Vielheit und numeriſche Verſchiedenheit der Weſen? — Auf Raum und Zeit: durch dieſe allein iſt ſie möglich, indem das Viele ſich nur entweder als Nebeneinander oder als Nacheinander denken nnd vorſtellen läßt. Weil nun das gleichartige Viele die Individuen ſind; ſo nenne ich Raum und Zeit, in der Hinſicht, daß ſie die Vielheit möglich machen, das **Principium individuationis**, unbekümmert,

ob dies genau der Sinn ſei, in welchem die Scholaſtiker dieſen Ausdruck nahmen.

Wenn an den Aufſchlüſſen, welche Kants bewundrungswürdiger Tiefſinn der Welt gegeben hat, irgend etwas unbezweifelt wahr iſt, ſo iſt es die transſcendentale Aeſthetik, alſo die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit. Sie iſt ſo klar begründet, daß kein irgend ſcheinbarer Einwand dagegen hat aufgetrieben werden können. Sie iſt Kants Triumph und gehört zu den höchſt wenigen metaphyſiſchen Lehren, die man als wirklich bewieſen und als eigentliche Eroberungen im Felde der Metaphyſik anſehn kann. Nach ihr alſo ſind Raum und Zeit die Formen unſeres eigenen Anſchauungs-Vermögens, gehören dieſem, nicht den dadurch erkannten Dingen an, können alſo nimmermehr eine Beſtimmung der Dinge an ſich ſelbſt ſeyn, ſondern kommen nur der Erſcheinung derſelben zu, wie ſolche in unſerm, an phyſiologiſche Bedingungen gebundenen Bewußſeyn der Außenwelt allein möglich iſt. Iſt aber dem Dinge an ſich, d. h. dem wahren Weſen der Welt, Zeit und Raum fremd; ſo iſt es nothwendig auch die Vielheit: folglich kann daſſelbe in den zahlloſen Erſcheinungen dieſer Sinnenwelt doch nur Eines ſeyn und nur das Eine und identiſche Weſen ſich in dieſen allen manifeſtiren. Und umgekehrt, was ſich als ein Vieles, mithin in Zeit und Raum darſtellt, kann nicht Ding an ſich, ſondern nur Erſcheinung ſeyn. Dieſe aber iſt, als ſolche, bloß für unſer durch vielerlei Bedingungen beſchränktes, ja auf einer organiſchen Funktion beruhendes Bewußtſeyn vorhanden, nicht außer demſelben.

Dieſe Lehre, daß alle Vielheit nur ſcheinbar ſei, daß in allen Individuen dieſer Welt, in ſo unendlicher Zahl ſie auch, nach und nebeneinander, ſich darſtellen, doch nur Eines und daſſelbe, in ihnen allen gegenwärtige und identiſche, wahrhaft ſeiende Weſen ſich manifeſtire, dieſe Lehre iſt freilich lange vor Kant, ja man möchte ſagen von jeher dageweſen. Denn zuvörderſt iſt ſie die Haupt- und Grundlehre des älteſten Buches

der Welt, der heiligen Vedas, deren dogmatiſcher Theil uns in den Upaniſchaden vorliegt. *) Daſelbſt finden wir faſt auf jeder Seite jene große Lehre: ſie wird unermüdlich, in zahlloſen Wendungen wiederholt und durch mannichfaltige Bilder und Gleichniſſe erläutert. Daß ſie gleichfalls der Weisheit des Pythagoras zum Grunde lag, iſt, ſelbſt nach den kärglichen Nachrichten, die von ſeiner Philoſophie zu uns gelangt ſind, durchaus nicht zu bezweifeln. Daß in ihr allein faſt die ganze Philoſophie der Eleatiſchen Schule enthalten war, iſt allbekannt. Später waren von ihr die Neu-Platoniker durchdrungen, indem ſie lehrten δια την ἑνοτητα ἁπαντων πασας ψυχας μιαν ἑιναι. Im 9. Jahrhundert ſehn wir ſie in Europa unerwartet auftreten durch Skotus Erigena, der, von ihr begeiſtert, ſich bemüht, ſie in die Formen und Ausdrücke der Chriſtlichen Religion zu kleiden. Unter den Mohammedanern finden wir ſie als begeiſterte Myſtik der Sufis wieder. Aber im Occident mußte Jordanus Brunus es mit einem ſchmählichen und quaalvollen Tode büßen, daß er dem Drange, jene Wahrheit auszuſprechen, nicht hatte widerſtehen können. Dennoch ſehen wir auch die chriſtlichen Myſtiker, wider Willen und Abſicht, ſich in ſie verſtricken, wann und wo ſie auftreten. Spinozas Name iſt mit ihr identificirt. In un-

*) Die Aechtheit des Oupnekhat war auf den Grund einiger, von Mohammedaniſchen Abſchreibern beigefügten und in den Text gerathenen Randgloſſen angefochten worden. Allein ſie wird vollkommen vindicirt von dem Sanskrit-Gelehrten F. H. H. Windiſchmann (dem Sohn) in ſeinem Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum 1833 p. XIX., ebenfalls von Bochinger, de la vie contemplative chèz les Indous, 1831 p. 12. — Sogar der des Sanskrits unkundige Leſer kann ſich, durch Vergleichung der neuern Ueberſetzungen einzelner Upaniſchaden, von Rammohun Roy, Poley und ſelbſt der von Colebrooke, deutlich überzeugen, daß der von Anquetil ſtreng wörtlich ins Lateiniſche übertragenen Perſiſchen Ueberſetzung des Märtyrers dieſer Lehre, Sultans Daraſchakoh, ein genaues und vollkommenes Wortverſtändniß zum Grunde gelegen, hingegen jene Anderen ſich großentheils mit Tappen und Errathen geholfen haben, daher ſie ganz gewiß viel ungenauer ſind.

Digitized by Google

ſern Tagen endlich, nachdem Kant den alten Dogmatismus vernichtet hatte und die Welt erſchrocken vor den rauchenden Trümmern ſtand, wurde jene Erkenntniß wieder auferweckt durch die eklektiſche Philoſophie Schellings, der, die Lehren des Plotinos, Spinozas, Kants und Jakob Böhms mit den Ergebniſſen der neuen Naturwiſſenſchaft amalgamirend, ſchleunig ein Ganzes zuſammenſetzte, dem dringenden Bedürfniß ſeiner Zeitgenoſſen einſtweilen zu genügen, und es dann mit Variationen abſpielte; in Folge wovon jene Erkenntniß unter den Gelehrten Deutſchlands zu durchgängiger Geltung gelangt, ja, ſelbſt unter den bloß Gebildeten faſt allgemein verbreitet iſt. *) Eine Ausnahme machen allein die heutigen Univerſitätsphiloſophen, als welche die Aufgabe haben, dem ſogenannten Pantheismus entgegen zu arbeiten, wodurch in große Noth und Verlegenheit verſetzt, ſie in ihrer Herzensangſt bald zu den kläglichſten Sophismen, bald zu den bombaſtiſchſten Phraſen greifen, um daraus irgend einen anſtändigen Maskenanzug zuſammenzuflicken, eine beliebte und oktroyirte Rockenphiloſophie darin zu kleiden. Kurzum, das Ἑν καὶ παν war zu allen Zeiten der Spott der Thoren und die endloſe Meditation der Weiſen. Jedoch läßt der ſtrenge Beweis deſſelben ſich allein aus Kants Lehre, wie oben geſchehn, führen; obwohl Kant ſelbſt dies nicht gethan hat, ſondern, nach Weiſe kluger Redner, nur die Prämiſſen gab, den Zuhörern die Freude der Konkluſion überlaſſend.

Gehört demnach Vielheit und Geſchiedenheit allein der bloßen Erſcheinung an, und iſt es Ein und daſſelbe Weſen, welches in allem Lebenden ſich darſtellt; ſo iſt diejenige Auffaſſung, welche den Unterſchied zwiſchen Ich und Nicht-Ich aufhebt, nicht die irrige: vielmehr muß die ihr entgegengeſetzte

---

*) On peut assez longtems, chéz notre espèce,
Fermer la porte à la raison.
Mais, dès qu'elle entre avec adresse,
Elle reste dans la maison,
Et bientôt elle en est maitresse.

Volt:

dies ſeyn. Auch finden wir dieſe letztere von den Hindus mit dem Namen Maja, d. h. Schein, Täuſchung, Gaukelbild, bezeichnet. Jene erſtere Anſicht iſt es, welche wir als dem Phänomen des Mitleids zum Grunde liegend, ja dieſes als den realen Ausdruck derſelben gefunden haben. Sie wäre demnach die metaphyſiſche Baſis der Ethik und beſtände darin, daß das eine Individuum im andern unmittelbar ſich ſelbſt, ſein eigenes wahres Weſen wiedererkenne. Demnach träfe die praktiſche Weisheit, das Rechtthun und Wohlthun, im Reſultat genau zuſammen mit der tiefſten Lehre der am weiteſten gelangten theoretiſchen Weisheit: und der praktiſche Philoſoph, d. h. der Gerechte, der Wohlthätige, der Edelmüthige, ſpräche durch die That nur dieſelbe Erkenntniß aus, welche das Ergebniß des größten Tiefſinns und der mühſeligſten Forſchung des theoretiſchen Philoſophen iſt. Indeſſen ſteht die moraliſche Trefflichkeit höher denn alle theoretiſche Weisheit, als welche immer nur Stückwerk iſt und auf dem langſamen Wege der Schlüſſe zu dem Ziele gelangt, welches jene mit Einem Schlage erreicht: und der moraliſch Edle, wenn ihm auch noch ſo ſehr die intellektuelle Trefflichkeit abgeht, legt durch ſein Handeln die tiefſte Erkenntniß, die höchſte Weisheit an den Tag und beſchämt den Genialſten und Gelehrteſten, wenn dieſer durch ſein Thun verräth, daß jene große Wahrheit ihm doch im Herzen fremd geblieben iſt.

„Die Individuation iſt real, das **Principium individua-**
„**tionis** und die auf demſelben beruhende Verſchiedenheit der
„Individuen iſt die Ordnung der Dinge an ſich. Jedes Indivi-
„duum iſt ein von allen andern von Grund aus verſchiedenes
„Weſen. Im eigenen Selbſt allein habe ich mein wahres
„Seyn, alles Andere hingegen iſt Nicht-Ich und mir fremd.“
— Dies iſt die Erkenntniß, für deren Wahrheit Fleiſch und Bein Zeugniß ablegen, die allem Egoismus zum Grunde liegt und deren realer Ausdruck jede liebloſe, ungerechte, oder boshafte Handlung iſt. —

„Die Individuation iſt bloße Erſcheinung, entſtehend mittelſt

Digitized by Google

„Raum und Zeit, welche nichts weiter als die durch mein „cerebrales Erkenntnißvermögen bedingten Formen aller ſeiner „Objekte ſind: daher auch die Vielheit und Verſchiedenheit der „Individuen bloße Erſcheinung, d. h. nur in meiner Vor„ſtellung vorhanden iſt Mein wahres, inneres Weſen iſt „in jedem Lebenden ſo unmittelbar vorhanden, wie es in mei„nem Selbſtbewußtſeyn ſich nur mir ſelber kund giebt." — Dieſe Erkenntniß, für welche im Sanskrit die Formel **tat-twam asi**, d. h. „dies biſt Du," der ſtehende Ausdruck iſt, iſt es, die als Mitleid hervorbricht, auf welcher daher alle ächte, d. h. uneigennützige Tugend beruht und deren realer Ausdruck jede gute That iſt. Dieſe Erkenntniß iſt es im letzten Grunde, an welche jede Appellation an Milde, an Menſchenliebe, an Gnade für Recht ſich richtet: denn eine ſolche iſt eine Erinnerung an die Rückſicht, in welcher wir Alle Eins und daſſelbe Weſen ſind. Hingegen beruft Egoismus, Neid, Haß, Verfolgung, Härte, Rache, Schadenfreude, Grauſamkeit ſich auf jene erſtere Erkenntniß und beruhigt ſich bei ihr. Die Rührung und Wonne, welche wir beim Anhören, noch mehr beim Anblick, am meiſten beim eigenen Vollbringen einer edlen Handlung empfinden, beruht im tiefſten Grunde darauf, daß ſie uns die Gewißheit giebt, daß jenſeit aller Vielheit und Verſchiedenheit der Individuen, die das **Principium individuationis** uns vorhält, eine Einheit derſelben liege, welche wahrhaft vorhanden, ja uns zugänglich iſt, da ſie ja eben faktiſch hervortrat.

Je nachdem die eine oder die andere Erkenntnißweiſe feſtgehalten wird, tritt, zwiſchen Weſen und Weſen, die *φιλια* oder der *νεῖκος* des Empedokles hervor. Aber wer, vom *νεικος* beſeelt, feindlich eindränge auf ſeinen verhaßteſten Widerſacher und bis in das Tiefinnerſte deſſelben gelangte; der würde in dieſem, zu ſeiner Ueberraſchung, ſich ſelbſt entdecken.

Das Vorwalten der einen oder der andern jener beiden Erkenntnißweiſen zeigt ſich nicht bloß in den einzelnen Handlungen, ſondern in der ganzen Art des Bewußtſeyns und der Stimmung, welche daher beim guten Charakter eine von der

des ſchlechten ſo weſentlich verſchiedene iſt. Dieſer empfindet überall eine ſtarke Scheidewand zwiſchen ſich und allem Außer ihm. Die Welt iſt ihm ein abſolutes Nicht-Ich und ſein Verhältniß zu ihr ein urſprünglich feindliches: dadurch wird der Grundton ſeiner Stimmung Gehäſſigkeit, Argwohn, Neid, Schadenfreude. — Der gute Charakter hingegen lebt in einer ſeinem Weſen homogenen Außenwelt: die Andern ſind ihm kein Nicht-Ich, ſondern „Ich noch ein Mal." Daher iſt ſein urſprüngliches Verhältniß zu Jedem ein befreundetes: er fühlt ſich allen Weſen im Innern verwandt, nimmt unmittelbar Theil an ihrem Wohl nnd Wehe, und ſetzt mit Zuverſicht dieſelbe Theilnahme bei ihnen voraus. Hieraus erwächſt der tiefe Friede ſeines Innern und jene getroſte, beruhigte, zufriedene Stimmung, vermöge welcher in ſeiner Nähe Jedem wohl wird. — Der böſe Charakter vertraut in der Noth nicht auf den Beiſtand Anderer: ruft er ihn an; ſo geſchieht es ohne Zuverſicht: erlangt er ihn; ſo empfängt er ihn ohne wahre Dankbarkeit: weil er ihn kaum anders, denn als Wirkung der Thorheit Anderer begreifen kann. Denn ſein eigenes im fremden Weſen wieder zu erkennen, iſt er ſelbſt dann noch unfähig, nachdem es von dort aus ſich durch unzweideutige Zeichen kund gegeben hat. Hierauf beruht eigentlich das Empörende alles Undanks. Dieſe moraliſche Iſolation, in der er ſich weſentlich und unausweichbar befindet, läßt ihn auch leicht in Verzweiflung gerathen. — Der gute Charakter wird mit eben ſo vieler Zuverſicht den Beiſtand Anderer anrufen, als er ſich der Bereitwilligkeit bewußt iſt, ihnen den ſeinigen zu leiſten. Denn, wie geſagt, dem Einen iſt die Menſchenwelt Nicht-Ich, dem Andern „Ich noch ein Mal." — Der Großmüthige, welcher dem Feinde verzeiht und das Böſe mit Gutem erwiedert, iſt erhaben und erhält das höchſte Lob, weil er ſein ſelbſteigenes Weſen auch da noch erkannte, wo es ſich entſchieden verleugnete.

Jede ganz lautere Wohlthat, jede völlig und wahrhaft uneigennützige Hülfe, welche, als ſolche, ausſchließlich die Noth des Anderen zum Motiv hat, iſt, wenn wir bis auf den letzten

Grund forſchen, eigentlich eine myſteriöſe Handlung, eine praktiſche Myſtik, ſofern ſie zuletzt aus derſelben Erkenntniß, die das Weſen aller eigentlichen Myſtik ausmacht, entſpringt und auf keine andere Weiſe mit Wahrheit erklärbar iſt. † Denn daß Einer auch nur ein Almoſen gebe, ohne dabei auf die entfernteſte Weiſe etwas Anderes zu bezwecken, als daß der Mangel, welcher den Andern drückt, gemindert werde, iſt nur möglich, ſofern er erkennt, daß er ſelbſt es iſt, was ihm jetzt unter jener traurigen Geſtalt erſcheint, alſo daß er ſein eigenes Weſen an ſich in der fremden Erſcheinung wiedererkenne. † Daher habe ich, in der vorigen Abtheilung, das Mitleid das große Myſterium der Ethik genannt.

Der, dem alle Andern ſtets Nicht-Ich waren', ja, der im Grunde allein ſeine eigene Perſon für wahrhaft real hielt, die Anderen hingegen eigentlich nur als Phantome anſah, denen er bloß eine relative Exiſtenz, ſofern ſie Mittel zu ſeinen Zwecken ſeyn oder dieſen entgegenſtehn konnten, zuerkannte, ſo daß ein unermeßlicher Unterſchied, eine tiefe Kluft zwiſchen ſeiner Perſon und allem jenem Nicht-Ich blieb, der alſo ausſchließlich in dieſer eigenen Perſon exiſtirte, dieſer ſieht, im Tode, mit ſeinem Selbſt auch alle Realität und die ganze Welt untergehn. Hingegen der, welcher in allen Andern, ja in Allem, was Leben hat, ſein eigenes Weſen, ſich ſelbſt erblickte, deſſen Daſeyn daher mit dem Daſeyn alles Lebenden zuſammenfloß, der verliert durch den Tod nur einen kleinen Theil ſeines Daſeyns: er beſteht fort in allen Anderen, in welchen er ja ſein Weſen und ſein Selbſt ſtets erkannt und geliebt hat. Hierauf mag, zwar nicht ganz, aber doch zum großen Theil, die Verſchiedenheit beruhen zwiſchen der Art, wie beſonders gute und überwiegend böſe Menſchen die Todesſtunde entgegennehmen. —

In allen Jahrhunderten hat die arme Wahrheit darüber erröthen müſſen, daß ſie parador war: und es iſt doch nicht ihre Schuld. Sie kann nicht die Geſtalt des thronenden allgemeinen Irrthums annehmen. Da ſieht ſie ſeufzend auf zu ihrem Schutzgott, der Zeit, welcher ihr Sieg und Ruhm zuwinkt,

aber deſſen Flügelſchläge ſo groß und langſam ſind, daß das Individuum darüber hinſtirbt. So bin denn auch ich mir des Paradoxen, welches dieſe metaphyſiſche Auslegung des ethiſchen Urphänomens für die an ganz anderartige Begründungen der Ethik gewöhnten occidentaliſch Gebildeten haben muß, ſehr wohl bewußt, kann jedoch nicht der Wahrheit Gewalt anthun. Vielmehr iſt Alles, was ich, aus dieſer Rückſicht, über mich vermag, daß ich durch eine Anführung belege, wie jene Metaphyſik der Ethik ſchon vor Jahrtauſenden die Grundanſicht der Indiſchen Weisheit war, auf welche ich zurückdeute, wie Kopernikus auf das von Ariſtoteles und Ptolemäos verdrängte Weltſyſtem der Pythagoreer. Im **Bhagavad-Gita, Lectio 13; 27, 28.** heißt es, nach A. W. v. Schlegels Ueberſetzung: **Eundem in omnibus animantibus consistentem summum dominum, istis pereuntibus haud pereuntem qui cernit, is vere cernit. — Eundem vero cernens ubique praesentem dominum, non violat semet ipsum sua ipsius culpa: exinde pergit ad summum iter.**

Bei dieſen Andeutungen zur Metaphyſik der Ethik muß ich es bewenden laſſen, obwohl noch ein bedeutender Schritt in derſelben zu thun übrig bleibt. Allein dieſer ſetzt voraus, daß man auch in der Ethik ſelbſt einen Schritt weiter gegangen wäre, welches ich nicht thun durfte, weil in Europa der Ethik ihr höchſtes Ziel in der Rechts- und Tugendlehre geſteckt iſt und man was über dieſe hinausgeht nicht kennt, oder doch nicht gelten läßt. Dieſer nothwendigen Unterlaſſung alſo iſt es zuzuſchreiben, daß die dargelegten Umriſſe zur Metaphyſik der Ethik noch nicht, auch nur aus der Ferne, den Schlußſtein des ganzen Gebäudes der Metaphyſik, oder den eigentlichen Zuſammenhang der **Divina Commedia** abſehn laſſen. Dies lag aber auch weder in der Aufgabe, noch in meinem Plan. Denn man kann nicht Alles in Einem Tage ſagen, und ſoll auch nicht mehr antworten, als man gefragt iſt.

Indem man ſucht, menſchliche Erkenntniß und Einſicht zu fördern, wird man ſtets den Widerſtand des Zeitalters empfin-

Digitized by Google

den, gleich dem einer Laſt, die man zu ziehen hätte und die ſchwer auf den Boden drückt, aller Anſtrengung trotzend. Dann muß man ſich tröſten mit der Gewißheit, zwar die Vorurtheile gegen ſich, aber die Wahrheit für ſich zu haben, welche, ſobald nur ihr Bundesgenoſſe, die Zeit, zu ihr geſtoßen ſeyn wird, des Sieges vollkommen gewiß iſt, mithin, wenn auch nicht heute, doch morgen.

Digitized by Google

Judicium

Regiae Danicae Scientiarum Societatis.

Quaestionem anno 1837 propositam, „utrum philosophiae moralis fons et fundamentum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis quaerenda sint, an in alio cognoscendi principio“, unus tantum scriptor explicare conatus est, cujus commentationem, germanico sermone compositam et his verbis notatam: Moral predigen iſt leicht, Moral begründen iſt (sic) ſchwer „præmio dignam judicare nequivimus. Omisso enim eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur, itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus quam postulatum esset praestaret, quum tamen ipsum thema ejusmodi disputationem flagitaret, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur. Quod autem scriptor in sympathia fundamentum ethicae constituere conatus est, neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit, neque reapse, hoc fundamentum sufficere, evicit; quin ipse contra esse confiteri coactus est. Neque reticendum videtur, plures recentioris aetatis summos philosophos tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat.

Digitized by Google

Druckfehler.

Seite	41.	Zeile	16.	von oben,	ſtatt	Molluken	lies	Mollusken.
„	117.	„	5.	von unten,	„	ein	„	vier.
„	125.	„	3.	von oben,	„	haben	„	hat.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google